حسين مروه

النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية

١٩٧٨

فهرس موضوعات الكتاب

● مقدمة :

● القسم الاول : ما قبل نشوء النظر الفلسفي .

□ الفصل الاول : **في الجاهلية** .

انجز الجزء الاول من هذا الكتاب في حزيران (يونيو) ١٩٧٨ .

أبو سلوم المعتزلي

دار الفارابي ـ بيروت ص.ب ٣١٨١

التاريخ ١٩٧٨

مقدمة

- اطروحات نظرية ـ منهجية في قضية التراث .
- الوضع الأيديولوجي لمعرفة التراث .
- معركة التحرر العربية تقتضي الحسم في مشكلة التراث .
- تراثنا الفلسفي : كيف قرأوه ، قديماً وحديثاً ؟
- الفكر العربي ـ الاسلامي في العصر الوسيط : خصائصه المميزة ، دوره التاريخي .

ـ أ ـ

هذا الكتاب يقدم طريقة في التعامل مع التراث الفكري العربي ـ الاسلامي (١) تعتمد منهجية علمية لا تزال تخطو خطواتها الاولى الى المكتبة العربية من قبل المؤلفين العرب . فمنذ العصر الوسيط الذي صدر عنه تراثنا الفكري، بمختلف اشكاله ، حتى الحقبة الراهنة من عصرنا ، ظلت دراسة هذا التراث رهن النظرات والمواقف المثالية والميتافيزيقية التي تتفق جميعها ، بمختلف

(١) راجع القسم الاخير من هذه المقدمة في تفسير التزامنا هذا الوصف «المزدوج» (العربي ـ الاسلامي) .

مذاهبها وتياراتها، على خط عام مشترك تحكمه رؤية احادية الجانب المنجزات الفكرية في العصر العربي ـ الاسلامي الوسيط ، اي رؤية هذه المنجزات في استقلالية مطلقة عن تاريخيتها . بمعنى ان هذه الرؤية ظلت قاصرة عن كشف العلاقة الواقعية الموضوعية ، غير المباشرة ، بين القوانين الداخلية لعملية الانجاز الفكري وبين القوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي . ولذا بقي تاريخ الفكر العربي ـ الاسلامي تاريخا ذاتيا سكونيا او « لا تاريخيا » ، لقطع صلته بجذوره الاجتماعية ، أي بتاريخه الحقيقي الموضوعي .

ان المنهج المادي التاريخي وحده القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركيته التاريخية ، واستيعاب قيمه النسبية ، وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا كشاهد على اصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية والديمقراطية من تراثنا الثقافي وبين العناصر التقدمية والديمقراطية من ثقافتنا القومية في الحاضر . غير ان اللقاء بين المنهج المادي التاريخي ودراسة تراث الفكر العربي ـ الاسلامي للعصر الوسيط، سواء على صعيد البحث النظري ام على صعيد الممارسة التطبيقية ، هو لقاء حديث العهد جدا لدى المفكرين والباحثين العرب المعاصرين . فتجاربهم ـ لذلك ـ لا تزال محدودة قد لا يتجاوز ما نعرفه منها بضعة اعمال في المجال التطبيقي ، يقتصر بعضها على النظرة العامة في « التفكير العلمي عند العرب» (١) ، وينحصر بعضها الاخر في معالجة اجزاء معينة من الفكر الفلسفي التراثي (٢) ، ولم نطلع ـ حتى لحظة كتابة هذه السطور ـ على اكثر من عمل واحد وضع فلسفة التراث في اطارها الكلي (٣). اما في مجال البحث النظري لقضية التراث ، بوجه عام ، على اساس هذا المنهج نفسه ، فلا نجد سوى دراسة واحدة (٤) تجمع شرائط هذا المنهج وتعالج مشكلة التراث الفكري انطلاقا من كونها مشكلة الفكر العربي الحاضر ، لا مشكلة الفكر الماضي ، وهي محاولة منهجية علمية للكشف عن « العلاقة بين الفكر في هذه البنيةالاجتماعية العربية الحاضرة والفكر السابق عليه في البنية الاجتماعية السابقة » . اما

(١) راجع محمود امين العالم : معارك فكرية ، كتاب الهلال ، العدد ١٧٧ : ديسمبر ١٩٦٥، ص ٩٥ ـ ١٠٨ .

(٢) منها مثلا دراسة هادي العلوي : نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي ، مطبعة الارشاد بغداد ١٩٧١ .

(٣) طيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، دار دمشق (سورية) ١٩٧١ .

(٤) مهدي عامل : أزمة الحضارة العربية ام ازمة البرجوازيات العربية، دار الفارابي، بيروت ١٩٧٤ ، ص ١٨٨ .

كتابنا هذا الذي نقدم له الان فياتي حلقة جديدة في سلسلة المحاولات التطبيقية الاولى تلك . وليس من فعل **المصادفة** المحض ان الشروع بهذه المحاولات جاء في برهة زمنية واحدة تقريبا ، ولم تكن هذه المحاولات مظهر مبادرات او رغبات ذاتية تحمل طابع الالتقاء الفردي على قضية واحدة . بل ان ذلك كان من فعل ضرورة تاريخية ارتبطت بحاجة قومية موضوعية الى مثل هذه الممارسات في حقل التعامل المنهجي العلمي مع التراث الفكري للشعوب العربية في المرحلة الحاضرة من ثورتها التحررية . فقد نضجت الظروف في هذه المرحلة لحل مشكلة العلاقة بين حاضر الفكر العربي وماضيه التراثي على اساس جديد يتناسق مع التوجهات الثورية لمحتوى حركة التحرر العربية في لحظتها الحاضرة .

ان مسألة اعادة النظر في هذا التراث ليست جديدة ، اي انها ليست وليد هذه الحقبة الاخيرة ، فليست اذن تلك المحاولات التي اشرنا اليها قائمة في فراغ تاريخي ، وانما هي وجه تحولي جديد لمسألة بدأت منذ اكثر من قرن . بداها فريق من المفكرين والمثقفين العرب برزوا كطلائع لتلك الحركة المسماة بـ « النهضة العربية » الحديثة معبرين بعفوية في المجال الفكري عن بداية التخلخل ـ موضوعيا ـ في علاقة البنى الاجتماعية الاقطاعية العربية بسيطرة الاقطاعية العسكرية الحاكمة في دولة الخلافة العثمانية التركية. كان هذا التخلخل ، عند بدايته ، اثرا شبه مباشر من آثار تفاقم المسألة المعروفة باسم « المسألة الشرقية» في مصطلح السياسة الدولية لعصر انتقال الراسمالية الى مرحلتها الامبريالية . ان مضمون هذا المصطلح هو سر المسألة ، فهو يعني الشكل الذي ظهر به الغرب الراسمالي الاوروبي في محاولته السيطرة الامبريالية على بلدان الشرق التي كانت تؤلف الجزء الاكبر من اجزاء الامبراطورية العثمانية ، وهي البلدان العربية نفسها ، مستغلا مرحلة الضعف والانحلال التي بلغتها تلك الامبراطورية ، اي مرحلة انتهاء ذاك الشكل من العلاقات الاقطاعية تاريخيا . كانت« المسألة الشرقية» مظهرا للصراع بين مطامع الدول الامبريالية الاوروبية حول تركة «الرجل المريض» ـ كما كانوا يسمون دولة العثمانيين ذاتها حينذاك ـ اي حول مداخل الشرق : البلدان العربية .

الى جانب عامل التخلخل في علاقة البنى الاجتماعية العربية بسيطرة الحكم الاقطاعي العسكري العثماني المتخلف والمنحل تاريخيا، كان عامل اخر يؤدي دور المؤثر ايضا في دفع اولئك الفريق من المفكرين والمثقفين العرب للتعبير فكريا عن مقدمات ما سمي بـ « النهضة العربية » التي كانت ـ في الواقع ـ الشكل الجنيني لما سيصبح حركة التحرر الوطني العربية الحاضرة ، بالرغم من انه كان شكلا فوقيا في الظاهر . نعني بالعامل الاخر ذاك : احتكاك اولئك المفكرين

والمثقفين ، فكريا ، مع الحركات الاجتماعية والسياسية والفكرية في الغرب الاوروبي خلال القرن التاسع عشر .

كانت حركة «النهضة» تتنامى وتتوسع في اوساط المثقفين والضباط والطلبة العرب ، بتأثيرات متفاوتة من كلا العاملين السابقين ، وفي اوساط البرجوازية التجارية النامية (لبنان ، مصر ، وسورية) بدافع من عامل التناقض بين مصالح هذه البرجوازية وطابع العلاقات الاقطاعية المرتبطة بسيطرة الدولة التركية العثمانية المنهارة ، واقتران هذا العامل بطموح البرجوازية المذكورة لربط مصالحها بالاتجاه نحو الغرب الراسمالي . في حين كانت هذه الحركة تتنامى هكذا ، كانت تنمو في اوساط الجماهير الشعبية العربية بذور المشاعر القومية وينمو معها نزوع هذه الجماهير الى التخلص من سيطرة الحكم التركي العثماني المستمر منذ بضعة قرون. لقد انعكست هذه المشاعر — اول الامر — في شكل من الاعتزاز القومي بمنجزات عصور الازدهار الحضاري في التاريخ العربي الوسيط ، كحافز اولي لاستشعار الوجود القومي في الحاضر ، الذي سيتحول الى حافز تحرري وطني في ما بعد . وقد اخذ يبرز هذا التحول ، منذ ما بعد الحرب العالمية الاولى ، مع تنامي التحرك الامبريالي الغربي نحو السيطرة الكولونيالية بمختلف اشكالها : اقتصاديا وسياسيا وعسكريا وثقافيا ، على بلدان الشرق (البلدان العربية) .

منذ اخذت تتشكل المشاعر القومية لدى الجماهير العربية بشكل اعتزاز قومي بالماضي ، اخذ ينعكس هذا الاعتزاز في الادب واشكال الفكر الاخرى تطلعا الى تراث هذا الماضي بمنجزاته الثقافية المختلفة ، ولكن هذا التطلع بدا بمحاولات تتجه الى تقليد اساليب التراث، والتعصب له والتفاخر به على نحو من المبالغة المفرطة، وبعث اصوله، تعليما ونشرا وشرحا، اي تكراره مشوها دون اضافة او تطوير او اعادة نظر في اساليبه ومضامينه . لذلك كانت الرجعة الى التراث حركة بدائية رجعية بأسلوبها ، تقدمية بدوافعها كتعبير عن التحفز القومي لمواجهة التحديات الاستعمارية القديمة (التركية) ثم الجديدة (الامبريالية الغربية) . وبعد الحرب العالمية الاولى ، اذ تحولت الحوافز القومية السابقة الى انتفاضات وثورات وطنية مسلحة ، وتحولت حركة «النهضة» الفوقية الى حركة تحرر وطني تتعمق في الارض الجماهيرية شيئا فشيئا ، بدات حركة التطلع الى التراث تتحول ايضا من كونها تكرارا محضا للتراث الثقافي الى كونها حركة لاعادة النظر لا في منجزات هذا التراث فقط، بل لاعادة النظر كذلك في النظريات العنصرية الاستعمارية الاوروبية حول تراث الشعوب المستعمرة (الكومبرادور) . وهي النظريات التي كانت ترمي الى استصغار شأن التاريخ والثقافة القوميين لهذه الشعوب ، بل قطع علاقاتها

بهما وافراغ ماضيها من كل ما يعطيها حق الاعتزاز به، كما ترمي الى ابراز هذه الشعوب انها قاصرة عرقيا وتاريخيا عن ان يكون لها حق الانتماء الى اسرة الشعوب القادرة على انتاج حضارة او ثقافة ، لا ماضيا فقط، بل حاضرا ومستقبلا كذلك .

ان اتجاه التعامل مع التراث الى هذه الوجهة الجديدة كان — بحد ذاته — اتجاها تقدميا . غير ان الممارسات العملية لهذا الاتجاه كانت تقترن بمواقف لا تتناسب مع مرماه التقدمي ، او هي تتناسب عكسيا معه ، لان هذه المواقف اتخذت الوجه البرجوازي في نظرتها الى قضية التراث ، اي انها اتخذت الطابع القومي الشوفيني المعادي لديمقراطية الثقافة من حيث علاقاتها الداخلية وعلاقاتها الخارجية معا . فمن حيث العلاقات الاولى كان الموقف البرجوازي من التراث يتجاهل طابعه الاجتماعي ليؤكد جوانبه الذاتية وكونه انجازا فرديا ابدعته مواهب «النخبة» بمعزل عن علاقاتها بالواقع الاجتماعي التاريخي وبالقوى البشرية المنتجة ودور هذه القوى في انتاج الاساس المادي لمنجزات التراث، كما كان الموقف البرجوازي هذا يسلط الاضواء ، حصرا ، على الاشكال الغيبية وحدها من التراث ، واما من حيث العلاقات الخارجية فكان هذا الموقف لا يحاول تجاهل الصلات المتبادلة بين التراث الثقافي القومي والثقافات القومية والعالمية الاخرى، فقط، بل كان يتجه ايضا الى احلال نظريات عنصرية جديدة محل النظريات العنصرية الاوروبية في تقويم التراث القومي للشعوب الآسيوية والافريقية ، كتلك « النظرية » التي صاغها ايديولوجيو النظام الاستعماري عن العنصر الزنجي القائلة بان في هذا الزنجي نقصا بيولوجيا وابداعيا جعله دون تاريخ ودون تقاليد ثقافية خاصة به ، مستغلين في صياغة هذه «النظرية» كون الظروف التاريخية والظروف الاستعمارية حالت بين شعوب افريقية وبين تطور الشكل الفلسفي لوعيها الاجتماعي (١). وفي سياق الكلام على هذه « النظرية » الاستعمارية نشير الى ملاحظة للمؤرخ الانكليزي بازيل دافيدسن تقول : « . . . ان تأثير الادارة الاستعمارية ظهر انه كان طاغيا الى حد ان كثيرا من الافريقيين اصبحوا يصدقون الافتراء على منجزاتهم التاريخية الخاصة . ففي داخل القارة وخارجها كان الناس (الافريقيون) يوافقون — او كانوا ، خوفا ، مضطرين للموافقة — على تصريح الحاكم السابق لكينيا بان « الافريقيين بدائيون الى درجة انهم يمثلون بالنسبة للحضارة ما تمثله تقريبا ورقة بيضاء » . ولكن عنصرا هاما من عناصر النهضة الافريقية في سنواتها الاخيرة كان يرفض الدعوة الى هذا الحكم ويهملها ويصرح بأن

(١) ادوار بتالوف (دكتور فلسفة من اكاديمية العلوم السوفياتية) : مقال له في مجلة « قضايا الفلسفة » — موسكو ، العدد ١٢ سنة ١٩٦٤ .

افريقية تملك اشكالا من الفكر الاجتماعي والنشاط والايمان فريدة ومفيدة للحضارة » (١) . ومن النظريات الاوروبية ذات الطابع العنصري نذكر مثالا اخر ظهر في القرن التاسع عشر مؤداه ان هناك طريقتين للتفكير : طريقة الشرق ، وطريقة الغرب ، وان الاولى طريقة غريزيةوتركيبية ، وان الثانية طريقة منطقية تحليلية . وقد انعكست هذه « النظرية » العرقية ، في الادبيات البرجوازية الغربية ، عند امثال الشاعر الانكليزي صاحب الكلمة الشهيرة : « الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا » . وقد ادت محاولات « التبرير » الفكري لسياسة الاستعمار الاوروبي في الشرق الى نشوء « نظرية » اخرى من هذا النوع ، هي التي تدعى بـ «نظرية مركزية اوروبة » . تعني هذه مركزية الفلسفة ، اي نفي وجود الفلسفة في غير اوروبة، وتمركز الفكر الفلسفي في هذه القارة (٢) .

ان رد الفعل البرجوازي ، في الشرق ، على امثال هذه النظريات العنصرية الغربية ، كان من نوع الفعل نفسه ، اي من طبيعته العنصرية . وعلى اساس رد الفعل هذا وغيره من العوامل القومية ، ظهرت مواقف من التراث تحمل طابع الفكر القومي البرجوازي ، فنقلتنا هذه المواقف من « نظرية المركزية الاوروبية للفلسفة » الى « نظرية المركزية الشرقية» (٣) واصبحت النظرة الى التراث نظرة مبالغة وتضخيم لقيمه النسبية ولدوره المؤثر في الثقافات والفلسفات العالمية والغربية ، على مثال ما ورد في تقرير للفيلسوف الباكستاني محمد شريف قدمه الى المؤتمر الفلسفي العالمي الثاني عشر من ان الفلسفة الاسلامية هي التي اعطت الحركة الانسانية (٤) مبادئها الاولى ،وعرفت الغرب على العلوم التاريخية والاسلوب العلمي ووضعت اسس النهضة الايطالية واثرت على الفكر الاوروبي المعاصر حتى عمانوئيل كانط (٥) . ان لهذه الاستنتاجات اساسا تاريخيا دون شك ، ولكن وضعها بهذه الصيغة الاطلاقية التي تتجاهل العوامل التاريخية الاخرى جعلها عرضة للنقد العلمي واضفى عليها طابع التعصب كبديل للتعصب الغربي المرفوض . وهناك شكل اخر لهذه المواقف القومية البرجوازية من التراث يتجلى في التيارات السلفية الجديدة التي تصطبغ بصبغة «الحداثة». ومن هذه التيارات ما جاء ببدعة « تحديث » التراث ، بمعنى قسر افكار الماضي على التطابق والتماثل بينها وبين افكار

---

(١) دافيد سن : « افريقية : مدخل الى القارة » ـ نيويورك ١٩٦٢ ، ص ٤٤٧ (نقلا عن المصدر السابق) (٢ و ٣) سنبحث نظرية « مركزية الفلسفة » ونناقشها في مكان اخر من هذه المقدمة (٤) الحركة الانسانية ظهرت في عصر النهضة الاوروبية على ايدي فلاسفة هذه النهضة بفضل سيطرة العلوم التجريبية . (٥) وثائق المؤتمر الفلسفي العالمي الثاني عشر المنعقد في البندقية ١٢ ــ ١٨ سبتمبر ١٩٥٨ ــ المجلد العاشر الخاص بالفلسفات الشرقية والفكر الغربي ، =

الحاضر ، وتجاوز كل مراحل التاريخ وما حدث خلال هذه المراحل من تعديلات جذرية في افكار التراث ، ومن ظروف اقتصادية واجتماعية ومن فتوحات علمية خلقت في عالم الحاضر افكارا لم يكن من الممكن تاريخيا ان تنشأ خارج هذه الظروف وهذه الفتوحات . فقد راينا من أشكال هذه البدعة (تحديث التراث) ما سمي حينا بـ « الاشتراكية العربية » وحينا بـ « الاشتراكية الاسلامية » (١) . ورأينا كذلك من يحاول ان يجد في الاسلام مبادىء للراسمالية (٢) ، ورأينا كتبا تؤلف بحثا عن «المادية» في النصوص الاسلامية (٣) ، او بحثا عن « الشخصانية الاسلامية » (٤)، او عن « الانسانية والوجودية في الفكر العربي » (٥) . بل راينا من « استنبط » العلوم الطبيعية من القرآن كما يعرف عصرنا نفسه هذه العلوم (٦). لقد استحدثالفكر القومي البرجوازي هذا الشكل الجديد من السلفية كتعبير آخر عنايديولوجية البرجوازية العربية المعاصرة . ان «تحديث » الافكار والفلسفات التراثية، القديمة او الوسيطة ، بهذه الطريقة يؤدي ــ كما اشرنا ــ الى الاخذ بفكرة التماثل بين افكار الماضي وافكار الحاضر ، اي افكار القرن العشرين ذاته ، وهي فكرة ميتافيزيقية تنفي «تاريخية» الفكر وحركيتهوتحكم عليه بالوقوف والجمود، فضلا عن كونها تنقل ظروف مثل الراسمالية والاشتراكية والوجودية والشخصانية بمفاهيمها

فلورنسة ، دار نشر سانسوني Sansone ١٩٦٠ ، ص ٢٠٥ . (١) وجد بعض دعاة « الاشتراكية الاسلامية » في سيرة ابي ذر الغفاري دعامة لفكرتهم في حين ان سلوك ابي ذر الغفاري ، في عهد مؤسس الدولة الاموية ، كان بذرة ثورة على وضع تاريخي خاص ظهر فيه الاستئثار الاموي بغنائم مادية كان من المفترض ان تنفق على المعوزين من سكان الامصار الاسلامية ، لكن هذا لا يصح تاريخيا تسميته بالاشتراكية . (٢) راجع مكسيم رودنسون : « الراسمالية والاسلام » ــ ترجمة نزيه الحكيم ، بيروت ، دار الطليعة، خصوصا الفصل الثالث ، ص ٦٩ ــ ١٠٧ . (٣) عبد المنعم خلاف : « المادية الاسلامية وابعادها» القاهرة، دار المعارف. (٤) محمد عبد العزيز الحبابي ــ المغرب ــ : «الشخصانية الاسلامية»، دار المعارف بمصر ١٩٦٩ . (٥) عبد الرحمن بدوي : « الانسانية والوجودية في الفكر العربي» ــ القاهرة ١٩٤٧ . (٦) يوسف مروة : « العلوم الطبيعية في القرآن » بيروت ١٩٦٨ . انظر صادق جلال العظم : نقد الفكر الديني ، ط ٢ ، بيروت ــ دار الطليعة ١٩٧٠ . ص ٥١ــ٥٧ . وهناك تقرير كتبه نجيب بلدي للمؤتمر الفلسفي العالمي الثاني عشر بعنوان « معنى التشدد في الفكر العربي المعاصر » ــ وثائق المؤتمر ــ المجلد العاشر ، ص ١١ــ١٥ ــ ، في هذا التقرير نجد نماذج اخرى من الافكار المتصلة بالدعوة الى « تحديث » التراث بمعنى فرض التماثل بين افكار الماضي وافكار الحاضر ، كما نجد ذلك ايضا في مقال عبد الحميد كمال : « الصوفية والتعليم الاوروبي الحديث » ــ المجلة الفلسفية لمؤتمر الفلسفة الباكستاني ــ العدد ٤ نيسان ١٩٥٩ ــ .

الحديثة من مناخ علاقاتها الاجتماعية وعوامل وجودها الموضوعية في عصرنا الى مناخ تاريخي ما كان يمكن ان يكون لها فيه سبب للوجود بوجه مطلق . كما ان الاخذ بفكرة التماثل هذه يؤدي الى تبسيط الافكار الفلسفية المعاصرة الى حد الابتذال . فكم يكون مبتذلا الفكر الرياضي لاينشتاين – مثلا – اذا قلنا بتماثله مع الفكر الرياضي لفيثاغورس ، وكم تكون المادية الديالكتيكية الماركسية مبتذلة اذا كانت متماثلة مع المادية الساذجة في افكار الماديين اليونانيين الاقدمين ! .

انه لصحيح جدا القول بانه ليس من فلسفة وجدت في فراغ او من فراغ ، بل ان كل فلسفة جديدة ظهرت انما كانت مستندة الى كل التراث الفلسفي السابق لها ، واتخذت من هذا التراث جزءا من مكوناتها . ولكن هذا الواقع الصحيح جدا شيء اخر يختلف عن تماثل الافكار القديمة والحديثة . ولعل الرجوع الى **هيغل** في محاضراته عن تاريخ الفلسفة يوضح الفارق الهائل بين هذين الامرين . ان هيغل يقول ايضا بأن الفلسفة المعاصرة هي ، نتيجة لكل المبادىء السابقة لها ، ولكنه يخضع العلاقة بينها وبين الفلسفات القديمة ، او بين كل فلسفة لاحقة وفلسفة سابقة ، **الى قانون نفي النفي** . وقد مثل هيغل لفعل هذا القانون بمثال من فعل الطبيعة في تطور الشجرة الذي هو – كما يوضح هيغل – نفي للجنين : فالازهار تنفي الاوراق ، لانها تكشف ان الاوراق ليست تعبيرا عن المستوى الاعلى او عن الوجود الحقيقي للشجرة ، ثم ينفي الثمر الزهرة .. ولكن الثمر لا يمكن ان يحقق وجوده ان لم تسبقه الدرجات السابقة كلها من جذر وورق وزهر .

ان ظهور تلك التيارات وامثالها في عصر حركات التحرر الوطني وانهيار الامبريالية وما تبع ذلك من اشتداد الصراع الايديولوجي ، يضع في واجهة القضايا المطروحة في هذا العصر قضية الموقف من التراث الروحي القومي على اساس جديد ، اساس تقويمه واستيعابه وتوظيفه لمصلحة هذا الصراع الايديولوجي نفسه . لذا اصبحت القضية معقدة بقدر ما اصبحت مشكلة من ابرز مشكلات الفكر المعاصر . ومن هنا اصبح من غير الممكن حلها في المرحلة الحاضرة الا على اساس ايديولوجي. واذا كان الفكر البرجوازي العربي يحاول، في جو التحولات النوعية الثورية داخل حركة التحرر الوطني العربية ان يحل المشكلة بمثل تلك الحلول التي اشرنا اليها وفقا لمواقفه الايديولوجية ، فقد حان الوقت اذن للفكر العربي الثوري ان يقدم الحلول لها ايضا وفقا لايديولوجيته الثورية، ايديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية التي تقف في المعسكر المواجه لمعسكر البرجوازية اليمينية الرجعية المناهضة لتطور محتوى حركة التحرر الوطني تطورا اجتماعيا دمقراطيا ثوريا .

ان الحلول البرجوازية لقضية التراث ، كما رأينا سابقا بعض نماذجها، تكشف لا عن تخبط هذه البرجوازية ايديولوجيا وحسب ، بل تكشف كذلك عن القصور الذي تتسم به تلك من حيث عدم قدرتها على التصالح مع روح العلم المعاصر . وربما كان هذا القصور نفسه انعكاسا عن ذلك التخبط الايديولوجي الذي اوقعتها فيه تحولات العصر العميقة . وفي هذا السياق يبدو لنا ان التبصر العلمي الموضوعي في قضية تقويم التراث القومي الفكري واستيعابه بروح عصرنا حقا ، لا بد ان يصل الى الاعتراف بانه لا يمكن حل هذه القضية حلا صحيحا الا على اساس الاسلوب الماركسي – اللينيني الذي يستلزم ابراز المحتوى الدمقراطي الكامن في كل تراث روحي **قومي** والربط بينه وبين المحتوى الدمقراطي **الاممي** للثقافة المعاصرة ، الذي هو انعكاس حقيقي للمحتوى الدمقراطي الاممي لثورات التحرر الوطني المعاصرة وللثورة الاشتراكية التي اصبحت طابع عصرنا .

— ٢ —

بناء على هذه الاستنتاجات نرى ان حل مشكلة العلاقة ، حلا علميا ، بين حاضرنا العربي، بكل ابعاده الوطنية والاجتماعية والفكرية، وبين تراث ماضينا الفكري ، يتوقف على توفر الوضوح العلمي لدينا عن حقيقتين : **اولاهما،** حقيقة المحتوى الثوري لحركة التحرر الوطني العربية في حاضرها وفي آفاق تطورها المستقبلي . **وثانيتهما ،** حقيقة الترابط الجوهري بين ثورية هذا المحتوى وثورية الموقف من التراث . بمعنى ضرورة كون الموقف من التراث منطلقا من الحاضر نفسه ، اي من الوجه الثوري لهذا الحاضر .

اما **الحقيقة الاولى ،** فيوضحها ويؤكدها النظر المتعمق في اتجاهات المسار العام لحركة التحرر الوطني العربية ، لا سيما مسارها منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية حتى هذه الايام . فلو اننا رسمنا خطا بيانيا لاتجاهات هذا المسار الاخير، لرأينا الاتجاه الصاعد بينها هو الغالب على الاتجاه الهابط ، ولرأينا منحى الاتجاهات الصاعدة منحى ثوريا بجوهره ، يكتسب ثوريته من تصاعد الوعي التحرري الوطني والاجتماعي لدى الجماهير الوطنية والشعبية العربية ، ومن كون هذا الوعي يتجلى :

اولا ، في تعمق العداء لقوى الاستعمار والامبريالية وللقوى الضالعة معها او التابعة لها او المشاركة اياها عملية اغتصاب الحقوق الوطنية للشعوب واستلاب ارضها وخيراتها وقمع مطامحها القومية التحررية، كشأن الصهيونية العالمية و « دولتها » الغاصبة في فلسطين .

ثانيا ، في صيرورة هذا العداء ، خلال الممارسات النضالية ، بمختلف اشكالها ومستوياتها ومضامينها ، الى عداء للنظام الاجتماعي الذي تمثله قوى الاستعمار والامبريالية . تعني نظام الاستثمار الراسمالي .

ثالثا ، في كون هذا الوعي اخذ يتبلور ، بتأثير من كلا العاملين السابقين وبتأثير من ظروف الواقع الاجتماعي في معظم البلدان العربية ليصبح **وعيا طبقيا** في الوقت نفسه ، وليضفي على الطابع الوطني لنضال الجماهير العربية طابع النضال الاجتماعي ايضا ، بحيث تكاد تنعدم الحدود الفاصلة بينهما. من هنا شهدت السنوات الاخيرة ارتفاع الممارسات الكفاحية لهذه الجماهير ، هنا وهناك ، الى مستوى متقدم تتداخل فيه اهداف التحرر الوطني مع اهداف التحرر الاجتماعي الى حد التلاحم والتلازم (مثال لبنان ...) .

رابعا ، في ان تبلور الوعي الوطني والسياسي على النحو السابق ، احد يحدث تغييرا ملحوظا في السمات الداخلية لحركة التحرر الوطني العربية . اعني بذلك انه اخذت تظهر ملامح تفكك في العلاقة بين طرفين اساسيين من اطراف هذه الحركة : **أولها ،** الطرف الذي يضم بعض القيادات العليا لبعض الانظمة العربية ومن يدعمها من اركان « الطبقة الجديدة » التي ولدتها هذه الانظمة . **وثانيها ،** الطرف الذي ينتظم جماهير العمال والفلاحين الفقراء والمثقفين الثوريين والجنود وفئات عريضة من البرجوازية الصغيرة والمتوسطة، ويتأثر بممارسات الاحزاب والقوى الوطنية والتقدمية . فقد ابرزت ظروف التطورات المشار اليها جميعا ، مرتبطة بظروف الانتصارات التي حققها كثير من حركات التحرر الوطني في جنوب شرق آسية وفي افريقية ، وكثير من فصائل الحركة الثورية العالمية في بلدان العالم الراسمالي ، اضافة الى ما تحققه الطليعة الظافرة لهذه الحركة (المنظومة الاشتراكية) من تاثيرات عميقة، اجتماعية وفكرية وسياسية ، على الصعيد العالمي — نقول : قد ابرزت هذه الظروف كلها مجتمعة تمايزا واضحا في المواقف ، داخل حركة التحرر الوطني العربية ، بين هذين الطرفين الاساسيين من اطرافها ، تجاه القضايا القومية الملتزمة بها هذه الحركة ، وفي طليعتها قضية التحرر الوطني للشعب العربي الفلسطيني بكامل اجزائها . يبدو هذا التمايز ، بشكل ما ، في ما ظهر — خلال السبعينات بالاخص — من مؤشرات تنبيء ان **الطرف الاول** يمكن ان يلقي سلاح النضال المعادي للامبريالية (الاميركية بخاصة) وللقوى الضالعة معها والتابعة لها (الصهيونية ، والرجعية العربية) ، واخذ — او كاد — يتخلى عن موقعه من المعركة التحررية العربية ، لينتقل الى موقع اعدائها الحقيقيين ، ذلك في حين ان العداء للامبريالية وحلفائها وتابعيها هو الذي يؤلف — بالاصل — جوهر العلاقة المرحلية بين اطراف حركة التحرر الوطني العربية ككل . اما

القوى الشعبية والوطنية والتقدمية الممثلة للطرف الاخر ، فهي تزداد — مع تطور ظروف المعركة — رسوخا في موقعها النضالي والتزاما ثوريا بمتطلبات المعركة ، بقدر ما تمعن قيادات الطرف الاول والقوى التي تدعمها في نقل بنادقها الرئيس من مكانه في مواجهة اعداء القضايا القومية التحررية الى مكان آخر لمواجهة اصدقاء هذه القضايا نفسها . . ان تمايز المواقف على هذا النحو قد كشف الاسس الاجتماعية (الطبقية) القائمة وراءه ، وابرز الى السطح — اكثر فاكثر — مغزى علاقة التلاحم والتلازم بين النضال الوطني والنضال الاجتماعي في صعيد حركة التحرر الوطني العربية ، واكد المحتوى الثوري الذي يزداد تجذرا في تربة هذه الحركة .

خامسا ، في التحولات المستمرة التي اخذت تستجيب لها ، في المرحلة الاخيرة ، فصائل كفاحية داخل حركة التحرر الوطني العربية . وهي فصائل قامت اصلا، في مرحلة سابقة ، على مفاهيم ونزعات قومية شوفينية عنصرية وانعزالية، وعلى مناهج فكرية هي اقرب الى السلفية المستحدثة. ان استجابة هذه الفصائل — نظريا وممارسة — لتلك التحولات تعني : اولا ، التخلص من مفاهيمها ونزعاتها السابقة . وثانيا ، اختيارها — عن اقتناع ثوري — خطة الانصهار في النهج العلمي للحركة الثورية ، وفي الممارسة الكفاحية على هدى هذا النهج .

سادسا ، في وعي القوى الاساسية لحركةالتحرر الوطني العربية حتمية الترابط العضوي والمبدئي والمصيري بينها وبين حركات التحرر الوطني الاخرى في العالم ، والحركة الثورية العالمية بكاملها مع طليعتها الصدامية : منظومة البلدان الاشتراكية .

تلك هي ابرز العناصر المكوّنة لمحتوى حركة التحرر الوطني العربية حتى مرحلتها الراهنة . وهو — كما نرى — محتوى تتوفر فيه جملة من المكوّنات الثورية. وليس يعني هذا الاستنتاج اننا نغفل او نتجاهل او نستصغر العناصر الاخرى السلبية داخل الحركة، بل كل ما يعنيه تحديد الاتجاه العام بما يحمله من آفاق التطور المستقبلي الحاسم ، اي التطور الثوري الواعي ، دون التطور العفوي .

— ٣ —

المحتوى الثوري لحركة التحرر ... في مرحلتها الحاضرة وبين

الموقف الثوري من التراث الفكري العربي ـ الاسلامي . ماذا نقصد بهذه الحقيقة ؟. بل ماذا نقصد باطلاق صفة « الحقيقة » عليها ؟.

ليس بالرغبة الذاتية يكون «الشيء» حقيقة او لا يكون ، ذلك بأن الحقيقة ليست ذاتية . انها موضوعية ، والا فليست بحقيقة اطلاقا ، بل وهما او تصورا او رايا او رؤيا . . وهنا جوهر المسألة فيما نحن بصدده. فان الترابط الذي نعنيه في مسالتنا هو ترابط واقعي موضوعي ، اي هو **حقيقة** بالفعل. بمعنى انه من غير الطبيعي ـ ان لم نقل : من غير الممكن ـ ان نكون ثوريين في موقفنا من قضايا الحاضر ، ونكون ـ مع ذلك ـ غير ثوريين في موقفنا من تراث الماضي . الثورية موقف شمولي ، كلي ، لا يتجزأ . ان التجزيء ، هنا، هدم للموقف كله يكشف ان « الثورية » المدعاة طفيلية على الحقل الذي تزعم انتماءها اليه

ان ثوريه الموقف من قضايا الحاضر . تستلزم الانطلاق من هذا الموقف نفسه لرؤية التراث ، اي لمعرفته معرفة ثورية ، اي لبناء هذه المعرفة على اساس من ايديولوجية القوى الثورية نفسها في الحاضر. اي القوى التي لها علاقة تاريخية موضوعية بالاساس الاجتماعي لانتاج التراث الفكري في الماضي ، نعني بها القوى الاجتماعية السابقة المنتجة للاسس المادية التي انعكست في اشكال الوعي الاجتماعي (الفلسفة ، العلم الادب ، الفن) المكوّنة لهذا التراث (١) . ان بناء معرفة التراث على هذا الاساس الايديولوجي ليس امرا نفرضه نحن على الواقع قسرا ، او نفترضه بالنظر التجريدي المحض ، وانما هو من طبيعة الواقع نفسه . فاذا نحن استقصينا ـ كما سنفعل بعد ، خلال هذه المقدمة ـ اشكال معرفة تراثنا الفكري عند كل من حاول النظر فيه : تاريخا ، او تفسيرا ، او دراسة ، في مختلف العصور المتأخرة عن عصره ، فسنراها اشكالا متعددة: بعضها يتخالف وبعضها يتناقض وبعضها يتشابه. فكيف نفسر هذه الظاهرة؟. كيف تختلف معرفة التراث عند هذا المؤرخ وذاك ، او عند هذا المفسر وذاك ، او عند هذا الباحث وذاك ، في حين ان النتاج الفكري التراثي هو هو ،

(١) لا نقصد بالانعكاس ، هنا، التطابق . فليس ضروريا ان تكون الاشكال الفكرية متطابقة مع اسسها المادية (الاقتصادية ـ الاجتماعية) ، بل قد يكون العكس هو الواقع . فقد تكون هذه الاشكال بعيدة عن الشبه بتلك الاسس الى حد انها تكون حينا تشويها لواقعها ، وتكون حينا متخلفة عنها ، وحينا آخر متجاوزة اياها في حدود التجاوز الذي تسمح به القوانين العامة لحركة التاريخ . لكن ، مهما يكن وجه التباعد بين اشكال الفكر واسسها المادية ، فان علاقة الانعكاس بينهما علاقة قائمة كواقع مطلق . اما مصدر التباعد المشار اليه فيرجع الى ما تتمتع به اشكال الوعي الاجتماعي من استقلالية نسبية عن أسسها المادية .

كواقع تاريخي له صورته الثابتة ، له نصوصه المتجمدة الموروثة للاجيال اللاحقة ، ما انكشف منها لنا وما لم ينكشف بعد ؟.

لتفسير هذه الظاهرة ينبغي ـ اول الامر ـ ان نلحظ الفارق بين **التراث** نفسه **ومعرفة** هذا التراث، اي ان نلحظ ان امامنا في المسألة شيئين، لا شيئا واحدا . هذا يعني ان **معرفة** التراث اضافة خارجيّة ترد اليه من مصادر متعددة . لهذا هي تتعدد وتختلف ، وهو واحد لا يتغير . فما دام الواقع المشهود يضع امامنا اشكالا متعددة مختلفة لهذه المعرفة ، فلا بد ان الذين ينتجون هذه الاشكال المعرفية عن التراث يختلفون بشيء ما بعضهم عن بعض. ما هو هذا « الشيء » ؟. هل هو اختلاف « شخصي » في قابليات الفهم ، اي هل هو امر « فردي » تتحكم به عناصر ذاتية مزاجية «خاصة» ؟. ام ان هناك ما هو ابعد من ذلك واشمل ؟. لو ان اختلاف اشكال هذه المعرفة صادر عن عوامل « فردية » ذاتية ، لكان التشابه ، او التماثل احيانا ، اما نادرا جدا او غير ممكن اطلاقا ، لان التشابه نادرا ما يحصل بين « الذاتيات » المحض، ولان التماثل مستحيل في « الخصوصيات » الذاتية هذه . ذلك في حين ان تصنيف اشكال معرفة التراث الفكري ، في هذا العصر وذاك ، يقدّم لنا نماذج كثيرة متشابهة، واحيانا نماذج تكاد تكون متماثلة، بقدر ما يقدم نماذج متخالفة او متناقضة . هذا الواقع يحملنا على استنتاج ان كلا من التشابه والتخالف والتناقض بين تلك الاشكال « المعرفية » انما هو صادر عن منطلقات اجتماعية لا فردية ، وموضوعية لا ذاتية . هذا الاستنتاج يصل بنا الى نقطة التحديد ، لنرى جذور المسألة . وهنا نستعين ثانية باستقصاء الاشكال المعرفية التي نتجت ، في عصور مختلفة حتى الان ، عن التراث الفكري العربي ـ الاسلامي. ان هذا الاستقصاء هو من المهمات الرئيسة لهذه المقدمة ، ولكن مكانه منها لم نصل اليه بعد . ولا يمنعنا ذلك من استباق نتائجه الان لتوظيفها في سياق بحثنا هنا عن الحل العلمي لمشكلة العلاقة بين الحاضر العربي والتراث .

سنرى في نتائج هذا الاستقصاء ان كل « معرفة » عن هذا التراث ذاته صدرت من مؤرخ او مفسر او دارس، قديما وحديثا، انما يكمن وراءها موقف ايديولوجي . والموقف الايديولوجي هو ـ بالاساس ـ موقف طبقي . وليس شرطا ان يكون لهذا الموقف حضور مباشر في كل حالة خاصة ، وانما له حضوره المستتر في القاعدة الفكرية التي ينطلق منها الشكل المعيّن لمعرفة التراث . هذا ـ بالطبع ـ ليس أمرا يختص بالتراث العربي ـ الاسلامي ، بل هو قانون ، او بحكم القانون العام ، ينطبق هنا كما ينطبق على كل نظر في كل تراث للبشرية في مختلف عصورها الحضارية . يمكن ان نستشهد على ذلك ـ في البدء ـ بمثال قريب منا ، هو ما نجده عند دارسي تاريخ الفلسفة من

المؤلفين العرب المعاصرين ، في محاولاتهم تكوين « معرفة » عن تراث الفكر الفلسفي اليوناني القديم : نجد في هذه المحاولات شكلين رئيسين مختلفين من « المعرفة » حين تتعلق هذه « المعرفة » بتحديد الاتجاه الفلسفي الاساسي لتعاليم فيلسوف يوناني عظيم مثل **ارسطو** بوجه خاص . هنا نرى شكلا من « المعرفة » يجهد كل الجهد لابراز الجوانب **المثالية** من تلك التعاليم ، وطمس جوانبها **المادية** ، بل – احيانا – تحريفها او تشويهها ، بقصد تحويل الاتجاه الاساسي لفلسفة ارسطو من الميل المادي الى الاتجاه المثالي الصرف . ونرى – مقابل ذلك – شكلا آخر ، على العكس ، يوجه اهتمامه « المعرفي » المركز نحو الميول المادية في الفلسفة الارسطية ، دون ان يغفل الثغرات المثالية فيها ، ولا ان يتجاهل سمة عدم التماسك في المنظومة الفلسفية الارسطية ، من حيث طرحها المثالي قضية المادة والصورة الى جانب طرحها المادي مبدأ تقديم وجود الكائن على وجود الوعي (١) . انا ننظر الى هذا الاختلاف ، عند هؤلاء الباحثين العرب ، بين «معرفتين» تتعلق كلتاهما بتراث فلسفي واحد لفيلسوف واحد ، كونه ، اختلافا في المنطلق الفكري والايديولوجي ، خصوصا اذا تنبهنا هنا الى علاقة التراث الارسطي بتراث الفكر العربي – الاسلامي الفلسفي ، وكون هذا التراث الاخير قد اقام علاقته بارسطو على قاعدة من المبادىء الاساسية لفلسفته التي جاءت ، تاريخيا ، كمنعطف على طريق التشكيك في اسس العمارة المثالية الدقيقة التنظيم التي اقامها افلاطون لمواجهة البذور الفلسفية المادية التي بذرها قبله امثال طاليس وانكسمانس وانكسماندر وهيراقليط من الفلاسفة الايونيين ، وديموقريطس من مؤسسي المذهب الذري . ان المنطلق الفكري والايديولوجي هو الذي يكمن وراء ذلك الهجوم المتركز على العلاقة بين تراث ارسطو المنطقي والفلسفي وبين تراث المناطقة والفلاسفة الاسلاميين

---

(١) يمكن الرجوع هنا الى : ١ – عبد الرحمن بدوي في كتابه « ارسطو » (القاهرة ١٩٦٤ ، الطبعة الرابعة) . ٢ – طيب تيزيني في كتابه السابق الذكر . الاول (بدوي) ، كمفكر مثالي ، يقرر ان الوجود الحقيقي عند ارسطو هو وجود الماهيات وانه لا فارق بين افلاطون وارسطو من حيث النظر الى « الوضع الوجودي » (ص ٥٥) كما يقرر ان « الفكرة الرئيسية عنده (اي ارسطو) والتي تسري في جميع اجزاء مذهبه هي فكرة الهيولى والصورة » (ص ٢٨٢) .. في حين ان الثاني (تيزيني) كمفكر مادي ، يقرر ان المبدأ الاساسي لدى ارسطو هو القول بالوجود الموضوعي (الحقيقي) للعالم المادي وان وجود الوعي (الفكر – الماهية) مشتق من وجود العالم المادي ، ويرى – اي تيزيني – ضرورة ابراز هذا المبدأ الاساسي عند ارسطو ، لانه « في هذا المبدأ الاساسي ينفصل ارسطو ، بوضوح وحزم ، عن نظرية المثل الافلاطونية « البربرية » بل « الطفولية » ... » (ص ١٠١) ثم يؤكد تيزيني ان «مفهوم» ارسطو عن الجوهر ، اذ تضمن ازلية المادة العامة ، قد ارسى بذلك خطوة كبيرة اساسية وخطيرة على طريق صياغة مفهوم مادي جدلي دقيق حول المادة (ص ١٢١) .

البارزين في تاريخ العصر العربي – الاسلامي الوسيط . وهو المنطلق نفسه الذي يكمن وراء نظرة اولئك السلفيين ، قدماء ومحدثين ، الى تلك العلاقة ذاتها نظرة عدمية مطلقة تتجافى مع منطق التاريخ والعلم (١) . فنحن نتلمس في هذه النظرة العدمية روح العداء لبعض الجوانب المادية من فلسفة ارسطو ، ولا سيما ما يبدو من تفكير مادي واضح في نقده – اي ارسطو – لنظرية المثل الافلاطونية ، وما في نظرية المعرفة عنده من اساس مادي اكثر وضوحا .

وتصح الاشارة هنا – استطرادا – الى اختلاف المواقف ، بل تناقضها ، حيال تراث ارسطو ، في اوروبة خلال العصور الوسطى ومطلع عصر النهضة ، لدى التيارات والمدارس الفكرية والفلسفية التي كانت تخضع للسلطات اللاهوتية المسيحية ، ولا سيما ما كان منها ذا سيطرة نافذة في اوساط الجامعات . ان الذين يعرفون تاريخ هذه الفترة ، يعرفون كيف كانت المواقف من تراث ارسطو الفلسفي تتردد بين تحريم دراسته وفرض اشد العقوبات على « مرتكبيها » ، وبين الالزام بدراسته وفرض اشد العقوبات ايضا على من « يرتكب » رفضها .. فما سبب هذا الاختلاف والتناقض حيال تراث فلسفي واحد لفيلسوف واحد ؟. لم يكن من سبب لذلك سوى ان « معرفة » هذا التراث كانت تتلون بلون القاعدة الفكرية والايديولوجية التي تتحكم بطريقة انتاج هذه « المعرفة » .

توكيدا لهذه الحقيقة نستطرد ثانية الى ظاهرة بارزة يراها المتتبع لتاريخ الفلسفة ، وهي اختلاف الطرق في تفسير هذا التاريخ . ان تاريخ الفلسفة واحد ، فلماذا تختلف اذن طرق تفسيره ؟. قد يكون هناك اكثر من سبب لهذه الظاهرة . فربما كان من اسبابها ذلك التعقد الملحوظ في مجرى تاريخ الفلسفة ، وصعوبة استنفاد ما يتخلله من العلاقات المعقدة المتشابكة بين الاشياء والظاهرات . غير ان السبب الابرز تأثيرا – في منظورنا – هو اختلاف **الاهداف** غير المباشرة لدى مؤرخي الفلسفة . وهذه الاهداف لا يصح النظر اليها كأهداف فردية ذاتية ، لان الملحوظ في طرق تفسير التاريخ الفلسفي ، عند تصنيفها تصنيفا علميا ، ان وجوه الاختلاف بينها تنقسم الى تيارات ومدارس ، لا الى آراء فردية خاصة . وهذا مما يؤكد صحة الاستنتاج بأن

---

(١) للمراجعة بهذا الصدد نختار : كتب ابن تيمية من القدماء ، ومؤلفات علي سامي النشار من المحدثين المعاصرين (مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام ، وغيرهما من مؤلفاته) . نقصد بالنظرة العدمية الى تلك العلاقة ، محاولة هذا الفريق من السلفيين نفي كل تأثير لارسطو في منطق الاسلاميين وفلسفتهم نفيا مطلقا ، واعتبار هذا المنطق وهذه الفلسفة نابعين من أصول اسلامية خالصة .

المنطلقات الايديولوجية هي الاساس في تنوع هذه الطرق «المعرفة» واختلاف اتجاهاتها ومناهجها فيتفسير تاريخ الفلسفة، بل نحن نجد اختلاف الاتجاهات والمناهج يتحكم أيضا حتى في تحديد مراحل هذا التاريخ : فان الكثرة الغالبة من مؤرخي الفلسفة الذين ينطلقون من ايديولوجيات برجوازية ، حين هم يعترفون بضرورة تحديد مراحل لمجرى تاريخ الفلسفة ، يقترحون مقاييس مختلفة لهذا التحديد كثيرا ما تكون مقاييس لا تاريخية جوهريا ، كمقياس القرون الزمنية بذاتها او مقياس تواريخ السلالات الملكية ، او مقياس نشوء مدارس معينة وزوالها ، او مقياس ظهور افكار معينة واختفائها ، الخ ... انهم باعتمادهم هذه المقاييس وامثالها يتجنّبون رؤية الاصل المادّي التاريخي المحدد لتغير المراحل الفلسفية . ان الاخذ بهذا الاصل ينطلق من كون الفلسفة تظهر في المجتمعات الحضارية كانعكاس غير مباشر ، رفيع الشكل ، للوجود المادي. ولكونها كذلك ينظر الى هذا الانعكاس بأنه الاكثر مطابقة لتاريخ تطور الوجود الاجتماعي ، الى هذا الحدّ من المطابقة او ذاك (١) . ان هذا يعني ان ننطلق، في تحديد المراحل لتاريخ تطور الفلسفة ، من المقاييس ذاتها التي ننطلق منها في تحديد المراحل لتاريخ تطور المجتمع البشري ، اي من نشوء التشكيلات الاجتماعية وتطورها وحلول بعضها محل الاخر . وانطلاقا من هذا المقياس يحدد المنهج المادي التاريخي مراحل تاريخ الفلسفة على النحو الآتي : ١ ـ فلسفة المجتمع العبودي . ٢ ـ فلسفة المجتمع الاقطاعي . ٣ ـ فلسفة مرحلة الانتقال من الاقطاعية الى الراسمالية ٤ـ فلسفة عصر الامبريالية والثورات البروليتارية (من اواخر القرن التاسع عشر الى ثورة اوكتوبر

(١) المبدا النظري الفلسفي ، في الماركسية ، لتحديد مراحل الفلسفة يقوم على فكرة كون تاريخ تطور الفكر الفلسفي هو نتاج وحدة التغيرات الكمية والتغيرات الكيفية ، اي ما يسمى بوحدة التقطع ، بمعنى وحدة التقطعات الحادثة في مجرى التطور التدريجي للفلسفة . ان انفلز يفسر هذه الوحدة بقانون نفي النفي . فهو يقول بهذا الصدد : « ان الفلسفة القديمة كانت مادية عفوية ، ولذا كانت عاجزة عن ايضاح الصلة بين الفكر والمادة ، ولكن ضرورة ايجاد الوضوح في هذه المسالة ادت الى التعاليم بشان الروح غير المنفصلة عن الجسم ، وادت بعد ذلك الى توكيد كون الروح خالدة ، ثم ادت اخيرا الى الوحدانية (اي وحدانية الروح والجسم). هكذا تعرضت المادية القديمة الى نفي المثالية لها . ولكن المثالية نفسها اصبحت هي ايضا ، في سياق التطور اللاحق للفلسفة ، عاجزة عن اثبات نفسها ، فتعرضت بدورها للنفي من جانب المادية الحديثة التي هيَ عبارة عن نفي النفي ، وليست هي (اي المادية الحديثة) انعاشا بسيطا للمادية القديمة ، وانما هي تضيف الى الاسس الثابتة للمادية القديمة كل المحتوى الفكري لتطور الفلسفة والعلوم الطبيعية على مدى الفي سنة ، ولتطور التاريخ بحد ذاته في هذين الالفين من السنين » (انفلز : انتي دوهرنغ ، الفصل الـ ١٣ : ديالكتيك نفي النفي ـ راجع الترجمة العربية : فؤاد ايوب ، دار دمشق ، الطبعة الاولى ١٩٦٥ ، ص ١٦٥ ـ ١٦٦) .

الاشتراكية في روسية) . ٥ ـ فلسفة عصر بناء الاشتراكية والشيوعية ،وهي مرحلة ظهور الاشتراكية في بلد واحد وتحولها الى نظام عالمي .

ان تحديد المراحل على هذا النحو ، لا يعني ان المنهج المادي التاريخي يهمل المراحل الخاصة في داخل كل تشكيلة اجتماعية ، او المراحل الضمنية داخل كل مرحلة تاريخية ، كالمراحل الضمنية في تاريخ تطور العلاقات الراسمالية في اوروبة ، ومرحلة الثورات البرجوازية الباكرة في القرن السابع عشر ، ومرحلة التحضير للثورة الفرنسية ثم قيام هذه الثورة في القرن الثامن عشر ، ومرحلة التحضير للثورات البرجوازية وحدوثها سنتي ١٨٤٨ ـ ١٨٤٩ . كذلك يلاحظ هذا المنهج ان هناك درجات في تطور الفلسفة داخل كل مرحلة ضمنية . من هنا يفهم معنى كلام الماركسية على الفلسفة الالمانية الكلاسيكية بخصوصيتها . فانهم ، بالاضافة الى توكيدهم دائما ان تحديد المراحل نسبي، يعتبرون الفلسفة الالمانية هذه مستقلة بنوع من الاستقلال (١) .

استطردنا الى هذا الاختلاف في مقاييس تحديد المراحل الفلسفية ، باختلاف الاسس الفكرية والمنهجية ، لكي نؤكد القول بأن كل اختلاف من هذا النوع مبني ـ اساسا ـ على الفارق الايديولوجي ، اي على « حزبية » طبقية ضمنيا ، وان هذه « الحزبية » تظهر في تفسير تاريخ الفلسفة كما تظهر في الفلسفة نفسها . فكما ان تطور الفلسفة في كل مرحلة من مراحل تطور المجتمع ، سواء في اوروبة ام في **بلاد العرب والاسلام** ام في الهند والصين، انما يجري عن طريق الصراع بين المادية والمثالية ، هكذا تفسير تاريخ الفلسفة ايضا . فهو يجري ايضا ـ سواء اعترف المفسرون والفلاسفة البرجوازيون ام لم يعترفوا ـ انطلاقا من مواقف « حزبية » ، اي من وجهة نظر المصالح التي تخص هذه الطبقة ، او الفئة الاجتماعية ، او تلك . من هنا كان على الماديين في تفسيرهم تاريخ الفلسفة ان لا يهملوا المثاليين او يرفضوهم ، وكان على المادية دائما ان تعنى بهم وبفلسفاتهم كواقع تاريخي من جهة اولى ، وان تتقدم بالنقد البناء للمثالية من جهة ثانية . وهذا ـ بضبط ـ معنى موقف ماركس

(١) يفسر الماركسيون ازدهار الفلسفة الالمانية الكلاسيكية في القرن التاسع عشر ، رغم التاخر الاقتصادي الالماني بالنسبة للبلدان الاوروبية الاخرى حينذاك ، اولا ، بانه احد مظاهر الاستقلالية النسبية للفلسفة عن البناء التحتي ، وثانيا ، بانه كان نتيجة لنوعين مِّن العوامل : العوامل الخارجية (مجمل اوروبة) ، والعوامل الداخلية الالمانية التي كانت تتميز بالتراكم الكمي في حالة الصيرورة ، أي ان الاوضاع الاقتصادية والسياسية في المانيا وقتئذ رغم انها كانت من حيث الكيفية في حالة تاخر نسبي ، كان هناك في احشاء هذه الاوضاع حركة صيرورة تتشكل بتراكمات كمية . وهذه التراكمات تتحول الى كيفيات عدة : سياسية او فكرية او نظرية .

وانغلز من هيغل ، وهو موقف تنعكس فيه « حزبية » الفلسفة . اما «حزبية» تاريخ الفلسفة المثالي فتنعكس ، اكثر الاحيان ، في كون المثاليين لا يضعون في حسابهم الصراع المكشوف مع الماديين . انهم يهملون الماديين ، او يحاولون تشويه فلسفتهم المادية . وفي هذا المجرى ذاته كان تشويه المحتويات المادية **للفلسفة العربية ـ الاسلامية** ، وللفلسفتين الهندية والصينية القديمتين . كانت المثالية تحاول رفض ادخال المادية في الفلسفة محتجة بالمعادلة الآتية : المادية عدو للدين ، والفلسفة والدين واحد ، فالمادية اذن ليست من الفلسفة ، وليست من موضوعات الفلسفة . هذا الموقف ليس سوى شكل من اشكال « حزبية » الفلسفة المثالية ، برغم ان الفلاسفة المثاليين ينكرون « حزبية » الفلسفة ، ولا يعترفون بانقسامها الى مادية ومثالية ، ولذا هم ينطلقون في تصنيفهم الفلسفة من مقاييس تبدو « لاحزبية » ، اي لاطبقية ، فيقسمونها الى مدارس (1) .

ان المادية حين تؤكد موقفها بانه لا يمكن رفض المثالية ، فهي ـ بذلك ـ تأخذ بالحسبان دور الضرورة التاريخية ، اي كون المثالية نشأت في ظروف تاريخية معينة كظاهرة ضرورية اقتضتها تلك الظروف . وفي اساس هذا الموقف يقع المبدأ المادي التاريخي الذي ينظر الى الدور الحاسم لاسلوب انتاج الخيرات المادية في نشأة الافكار الاجتماعية وتطورها ، ومنها الافكار الفلسفية ، والى الاثر الحتمي للصراع الطبقي على تطور الايديولوجية ، ومنها الفلسفة .

ـ ٤ ـ

ان جملة ما قدمناه بصدد معرفة التراث الفكري يضع امامنا حقيقة ان اسلوب هذه « المعرفة » وادواتها العلمية لا يخضعان لواقعه التراثي بحد ذاته ولا لظروفه الزمنية والاجتماعية بحد ذاتها ، بقدر خضوعهما لاعتبارات الزمن الذي تنتج فيه ـ اي « المعرفة » ـ ولاعتبارات الموقع الاجتماعي لمنتجي هذه المعرفة . وقد رأينا في ما سبق انها اعتبارات تشكل قاعدة ايديولوجية

(1) لقد فضح لينين ، بالامثلة الملموسة ، حزبية الفلاسفة المثاليين رغم تنوع الاقنعة التي تستتر خلفها حزبيتهم الفلسفية . وذلك في كتابه « المادية والمذهب التجريدي النقدي » ـ (راجع ـ خاصة ـ فصل « الاحزاب في الفلسفة والفلاسفة الحمقى» ـ الترجمة العربية : منير مشابك وفؤاد ايوب ، دار دمشق ١٩٧١ ، الطبعة الاولى ـ ص ٢٢٥ ـ ٢٥٥) . وقد وصف لينين الحياد في الفلسفة بانه « قنانة مقنعة ، بكل حقارة ، المثالية والايمانية » (ص ٣٥٤) . وفي خلاصة كتابه هذا (ص ٣٥٨) قال لينين : « ان الفلسفة الحديثة متحازة ، كما كانت قبل الفي سنة ، وان الحزبين المتصارعين هما ، بصورة اساسية : المادية والمثالية » .

للصيغة التي تبرز بها معرفة التراث . ذلك يعني ان النظرة الى التراث تحمل بمحتواها دائما نظرة مشتقة من اعتبارات الحاضر ـ ايا كان زمن الحاضر ـ نحو الماضي ، اي انها من نتاج الحاضر ، لا من نتاج الماضي الذي هو زمن التراث. هذا المعنى ينطبق على كل نظرة في التراث ، مهما يكن نوع الصيغة الايديولوجية لهذه النظرة (المعرفة) . حتى النظرة السلفية المتمشية في حلبة الصراع الايديولوجي على الصعيد العربي خلال الحقبة الاخيرة ـ حتى النظرة السلفية هذه ليست خارجة عن منطق هذه الحقيقة . فان السلفيين ، حين يظهرون الاصرار على رؤية الحاضر من خلال الماضي ، دون العكس ، اي نقل افكار الماضي ذات الابعاد الاجتماعية الماضوية التي تجاوزها التطور التاريخي ، ليحلوها محل الابعاد الجديدة المتصلة بمنجزات هذا التطور في الحاضر ـ نقول : ان السلفيين حتى باصرارهم على التزام هذا النوع من رؤية تراث الماضي ، انما هم ـ في الواقع وجوهر الامر ـ ينطلقون من اصرار معاكس له . انهم ينطلقون ، حقيقة ، من الموقع الذي تحتله ، في هرمية البنية الاجتماعية الحاضرة ، طبقة معينة يعبرون هم عن ايديولوجيتها اما لانهم في موقعها الطبقي نفسه او لسبب اخر يتعلق بتكونهم الفكري وغياب الوعي السياسي والطبقي عنهم . نقصد بذلك ان المضمون الحقيقي لرؤيتهم السلفية الى التراث ، اي لدعوتهم الى اسقاط الماضي على الحاضر ، هو مضمون ترتبط جذوره بالحاضر وتنغرس في تربة الحاضر ، هو صيغة من صيغ الايديولوجيات المتحاربة المعاصرة ، هو استنجاد بالافكار المحنطة في « متحف » الماضي لتثبيت موقع طبقي متزعزع في بنية اجتماعية تتصدع تحت مطرقة الحاضر .

المسألة اذن ، في موضوعنا ، ان ليس هناك **علاقة** واحدة بين الحاضر والتراث ، ما دام **الحاضر** نفسه ليس واحدا ، وما دام **التراث كذلك** ، في منظورات الحاضر ، ليس واحدا . ففي التركيب الطبقي للبنى الاجتماعية العربية القائمة الان ، على اختلاف في اشكال هذا التركيب الطبقي بين بنية واخرى ، وعلى اختلاف في نوعيات الصراع المحتدم على مستوى المرحلة الراهنة داخل كل بنية منها ، برز واقع جديد هو اشتداد التناقض بين المواقف تجاه القضايا الاساسية المطروحة بالحاح في هذه المرحلة : القضايا الوطنية والاجتماعية والديمقراطية والفكرية . وبقدر ما تداخلت هذه القضايا بعضها ببعض وكادت تزول الحدود بينها ازداد هذا التناقض حدة واشتدادا ، وازداد التمايز بين المواقف سعة وعمقا . ان هذا الواقع ، بكل ظاهراته ، اوضح ـ اكثر فأكثر ـ فكرة ان معنى « الحاضر » في منظور كل طبقة وفئة اجتماعية على حدة يختلف عنه لدى غيرها . وذلك لاختلاف مواقعها في حركة الصيرورة التي تهتز بها الان تلك البنى الاجتماعية القائمة . ثم لاختلاف وعي كل منها كيف والى اين تتجه حركة الصيرورة هذه ومدى التوافق او التخالف بين

وجهة الحركة ووجهة المطامح والمصالح والمصائر الطبقية او الفئوية لكل واحدة منها . فليس «**حاضر**» الطبقات والفئات التي تهتز مواقعها وتتزعزع هو نفسه «**حاضر**» الطبقات والفئات الاخرى التي تتوطد وتتجذر مواقعها ، يوما فيوما ، في المجرى الراهن لحركة التحرر العربية . لكل من تلك وهذه « **حاضرها** » المتميز . الاولى لها « حاضرها » الماضوي ، والثانية لها «حاضرها» المستقبلي . الاولى لها بالماضي «**علاقة**» الغريق بخشبة الانقاذ، والثانية لها به «**علاقة**» الزمن الآتي بوحدته التاريخية مع الزمن المتحول في مجرى الحاضر .

على قدر ما يختلف « حاضر » كل موقع طبقي عن « حاضر » الموقع الاخر ، وعلى قدر ما تختلف « علاقة » كل منهما بالماضي عن « علاقة » الاخر به ، يختلف « التراث » نفسه كذلك عند كل منهما ، وبالصورة نفسها التي يرتسم بها « حاضر » كل موقع طبقي وترتسم بها «علاقته» بالماضي، بالصورة نفسها يرتسم التراث ايضا في المنظور الايديولوجي لكل منهما . هكذا ينكشف ان التراث ليس واحدا . ان التراث يتعدد ، لانه منظور اليه من الحاضر ، والحاضر ـ كما راينا ـ متعدد . ونحن نعني هنا ـ بالطبع ـ تعدد المنظور الايديولوجي ـ الطبقي ـ للتراث ، رغم ان التراث ، كواقع تاريخي ، واحد .

ـ ٥ ـ

اذن ، القوى الثورية في حركة التحرر العربية لها « حاضرها » المستقبلي المتميز عن « الحاضر » الماضوي للقوى المتخلفة . واذن ، لها « تراثها » المتميز ايضا عن « تراث » هذه القوى الاخرى . فما سمات هذا « التراث » للقوى الثورية ، اي ما سمات « المعرفة » التي تستوعب بها تراث الفكر العربي ـ الاسلامي للعصر الوسيط ؟ . كيف يختلف هذا « التراث » في منظور القوى الثورية عنه في منظور القوى المتخلفة ؟ .

هذه الاسئلة تضع للبحث هنا قضيتين رئيستين :

اولا ، المنهج « المعرفي » الثوري لاستيعاب التراث .

ثانيا ، صورة التراث كما يكشفها المنهج الثوري ، وكما تكشفها المناهج الاخرى .

ا ـ في قضية المنهج :

ان وصف المنهج المعرفي لاستيعاب التراث بانه منهج **ثوري** ، يقتضي ان يكون قائما على قاعدة فكرية تعبر عن ايديولوجية **ثورية** ، ما دام قد تقرر عندنا ، في ما سبق ، ان « معرفة » التراث تنبع دائما من منطلقات فكرية تشكل قاعدتها الايديولوجية ، وانه ـ لذلك ـ لا تكون « المعرفة » هذه واحدة، بل متعددة بقدر تعدد الايديولوجيات في المجتمعات الطبقية . لكل طبقة ايديولوجيتها ، ولكل ايديولوجية شكل معين من « المعرفة » للتراث .

الايديولوجية الثورية ، هي ايديولوجية الثوريين في المجتمع ، اي الطبقات والفئات الاجتماعية التي ترتبط مطامحها ومصالحها الطبقية والفئوية بمطالب التغيير الثوري في لحظة تاريخية معينة . نعني تغيير الاوضاع والمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والتشريعية والسياسية التي تصبح ، في لحظتها تلك ، عاجزة عن الاستجابة لمقتضيات التطور والتقدم لصالح القوى الاجتماعية الاكثر تطورا وتقدما ، وهي القوى ذات الدور الاساسي في عملية الانتاج المادي والروحي للمجتمع . فاذا رجعنا الى المحتوى الاساسي لحركة التحرر العربية في مرحلتها الحاضرة ، على نحو ما حددناه سابقا ، امكننا القول بأن متطلبات التغيير الثوري الان ـ بالنسبة لهذا المحتوى ـ تتحدد بتحقيق الثورة الوطنية الديمقراطية التي ستكون ، لدى استكمال مهماتها ، قاعدة ومنطلقا لتحقيق الثورة الاشتراكية .

ان القوى الاجتماعية والسياسية المؤهلة ، موضوعيا وذاتيا ، في لحظتنا التاريخية العربية هذه ، لتحقيق الثورة الوطنية الديمقراطية ، هي قوى التحالف التقدمية والوطنية والديمقراطية ، احزابا ومنظمات وهيئات وشخصيات ، تجمعها اهداف مرحلية بوجه عام ، وقد تجمع بعضها اهداف استراتيجية كذلك. غير ان القضية هنا هي معرفة **موقع الفكر الثوري العلمي** في هذا التحالف ، وموقع القوى التقدمية التي تتخذ من هذا الفكر دليلها في الممارسات السياسية والكفاحية بين جملة تلك القوى المتحالفة . اننا نستطيع القول بهذا الصدد ، بناء على رؤية واقعية موضوعية لابعاد الحركة الثورية العربية بمستواها الحاضر ، ان موقع الفكر الثوري العلمي وموقع القوى الممارسة له داخل الحركة ، يحظيان الان بمركز الفاعلية المتميزة ، كما يحظيان بظروف ذاتية وظروف موضوعية،وطنيا وقوميا وعالميا ، تساعدهما على التقدم بوتيرة مؤاتية الى مركز التقرير في مسار هذه الحركة .

في ضوء هذا الواقع تكتشف ملامح الايديولوجية النواة للحركة الثورية

العربية في لحظتها التاريخية الحاضرة . انها ايديولوجية القوى الاساسية في هذه الحركة ، ايديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية الاكثر ثورية والاكثر حاجة الى تغيير ثوري يتناول اسس الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية القائمة التي تعاني منها هذه القوى انواع الشقاء المادي والروحي، اضافة الى معاناتها اشكال الاضطهاد القومي واستلاب الارض وثرواتها واستلاب الوطن وتاريخه من قبل الامبريالية والصهيونية .

ان الفكر الثوري العلمي لهذه الايديولوجية ، هو ـ بالتحديد ـ **فكر الاشتراكية** العلمية بقاعدتيه الرئيستين : المادية الديالكتيكية ، والمادية التاريخية . ان القاعدة الاخيرة (المادية التاريخية) هي الاساس في تحديد المنهج لانتاج « معرفة » التراث بطريقة ثورية .

ب ـ في صورة التراث

اما صورة التراث ، في منظور المنهج المادي التاريخي ، فيرى هذا المنهج خطوطها الاساسية في ضوء نظرته الجدلية الى علاقة الحاضر بالماضي ، والى العلاقة بين المعرفة المعاصرة بالتراث والمضمون الفكري والاجتماعي الذي يحتويه التراث . هذه النظرة الجدلية ، في مسألتنا ، تعتمد على موضوعتين: **الاولى** ، كون معرفتنا بالتراث نتاج علم وايديولوجية معاصرين . **الثانية** ، كون هذه المعرفة ، رغم انطلاقها من منظور الحاضر، علميا وايديولوجيا ، لا تستوعب التراث الا في ضوء « تاريخيته » ، اي في ضوء حركته ضمن الزمن التاريخي الذي ينتمي اليه ، او ـ بعبارة اكثر تدقيقا ـ لا تستوعبه الا من وجهة علاقته بالبنية الاجتماعية السابقة التي انتجته ، وبالظروف التاريخية نفسها التي انتجت ـ بدورها ـ تلك البنية الاجتماعية مع ما لها من خصائص العصر المعين والمجتمع المعين . قد تبدو العلاقة بين هاتين الموضوعتين على شيء من التعارض بوهم ان معرفة تراث الماضي من منظور الحاضر تستلزم جر الماضي الى الحاضر وهذا يتعارض ـ اخيرا ـ مع قولنا باستيعاب التراث في اطاره الماضوي فقط . ان فكرة التعارض آتية ، اذن ، من وهم التلازم بين عصرية المعرفة و «عصرنة» التراث . والواقع ان هذا التلازم باطل . وحدها السلفية الحديثة تأخذ بهذا التلازم ، عمليا ، حين هي تستدرج مفاهيم الماضي الى الحاضر على اساس الزعم بأن معارف عصرنا كلها موجودة هي ذاتها في الماضي ، ومنقولة عنه بلغة الحاضر ، وان ليس شيء منها لم يوجد في التراث . هذه الطريقة التي تندرج في خطط الدعوة الى « تحديث » التراث ، قد اخذت طريقها بنشاط ، في الحقبة الاخيرة ، الى بعض مفكري البرجوازية العربية ، تحت وطأة الحاجة الملحة لدى هذه البرجوازية الى ترميم ايديولوجيتها المنهارة وطلائها بألوان

« عصرية » فاقعة ، من اجل الحفاظ على « مادتها » الاصلية ، اي مفاهيمها الطبقية التي تعني استمرارية وجود البرجوازية ، كطبقة ، الى الابد . ولكن الدعوة الى «تحديث» التراث ، بمعنى تماثل مفاهيم الماضي مع مفاهيم الحاضر، هي ـ بصرف النظر عن ابعادها الطبقية وعما تتضمنه من ايهام البرجوازية بأبدية وجودها ـ متعارضة ، بل متناقضة ، من الناحية الفلسفية ، مع الاتجاه المادي التاريخي ، كمنهج ، في فهم علاقة الحاضر بالماضي ، ثم علاقته بالتراث. فان الكشف عن الاتجاه الفلسفي الذي تتضمنه هذه الدعوة ـ اي دعوة « تحديث » التراث ـ ينجلي ، كما سبق القول ، عن نظرة ميتافيزيقية (سكونية) الى التاريخ تضعه في حركة دائرية مفرغة ، في حين ان المنهج المادي التاريخي ينظر اليه ـ اي الى التاريخ ـ في حركة حلزونية صاعدة تخضع لحتميات القوانين العامة لحركة تطور المجتمع البشري بما يتداخل فيها من حتميات القوانين الداخلية لتطور كل مجتمع على حدة .

ان موضوعة « عصرنة » التراث تختلف ، جذريا ، عن موضوعتنا القائلة باستخدام المنهجية العلمية المعاصرة في انتاج معرفة جديدة عن التراث . ان الفرق الحاسم بين الموضوعتين يقوم ـ **اولا** ـ على اسقاط الماضي على الحاضر في الموضوعة البرجوازية ، اي حصر مفهوم الحاضر في كونه امتدادا صرفا للماضي ، امتدادا ميتافيزيقيا جامدا يعني ـ في نهاية الامر ـ تماثل الحاضر والماضي تماثلا كاملا . ذلك على العكس من موضوعتنا القائمة على كون العلاقة بينهما هي علاقة تطور تاريخي يتشكل محتواه من وحدة التقطع بين التغيرات الكمية والتغيرات الكيفية في مجرى الحركة الدائمة للتاريخ . ويقوم ـ **ثانيا** ـ على الفرق بين ان تنتهي موضوعة « عصرنة » التراث الى القول بأن « نأخذ عن الاقدمين وجهات النظر بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة التي جعلوها موضع البحث ... » و «أن ننظر الى الامور بمثل ما نظروا . او قل بعبارة اخرى: ان نحتكم في حلولنا لمشكلاتنا الى المعايير نفسها التي كانوا قد احتكموا اليها » (١) ، وبين ان تهدف موضوعتنا وفقا للمنهج المادي التاريخي ، الى فهم « مشكلة الموقف من التراث » بأنها « مشكلة العلاقة بين الفكر في هذه البنية الاجتماعية الحاضرة والفكر السابق عليه في البنية الاجتماعية السابقة» (٢). اي ان موضوعتنا لا تهدف الى « ان نأخذ عن الاقدمين وجهات النظر بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة» ، لان المسألة هنا ليست هي مسألة « الاخذ » او « عدم الاخذ » عن الاقدمين ، بل هي مسألة الوصول الى تحديد « الشكل

---

(١) زكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري ـ بيروت ، دار الشروق (دون تاريخ) ، ص ٧ .

(٢) مهدي عامل : ازمة الحضارة العربية ام ازمة البرجوازيات العربية ، ص ١٨٨ .

الذي ينظر فيه الفكر الحاضر الى علاقته بالفكر الماضي » اي « .. الشكل الذي يتكشف فيه الفكر هذا للفكر ذاك » (١) دون تجريد الفكر الماضي من مشكلات الاقدمين الخاصة « التي جعلوها موضع البحث » ، بل العكس هو المطلوب . نقصد ان المطلوب هو النظر الى فكر الاقدمين حيا بلحمه ودمه . فاذا تجرد من « مشكلاتهم الخاصة » تجرد من حياته ولحمه ودمه ، تجرد من ابعاده الانسانية اي من حيوية حركته كنتاج فكري مرتبط بحركة نشاط اجتماعي له تاريخيته المعينة ، اي انه — بالنهاية — تجرد من قيمته التراثية .

هذا من جهة اولى . ثم ان المسألة ، من جهة ثانية ، هي حل مشكلة الموقف من التراث على وجه يضمن لنا تحقيق غرضين : كيفية استيعاب التراث بشكل جديد اولا ، وكيفية توظيف هذا الاستيعاب الجديد — ثانيا — في مجال تحرير الفكر العربي الحاضر من سيطرة التبعية للفكر الاستعماري وللايديولوجية البرجوازية بتداخلهما التاريخي في البنية الاجتماعية العربية المعاصرة . اما كيفية استيعاب التراث فقد اوضحنا الكثير من خطوطها المنهجية العلمية في الصفحات السابقة . واما كيفية توظيف هذا الشكل من الاستيعاب ، فهي — بالدرجة الاولى — وضع صورة التراث في اطارها التاريخي ، اي في اطار الصورة الفكرية للمجتمع العربي — الاسلامي خلال العصر الوسيط على اساس علاقتها بتاريخية هذا المجتمع ، وبالبنية المتكاملة لواقعه المادي . فاذا وضعنا الصورة في هذا الاطار بأداتنا العلمية المعاصرة ومن موقعنا الايديولوجي الثوري في البنية الاجتماعية العربية الحاضرة ، تحقق لنا من ذلك ان نكتشف المنابع والاصول الاجتماعية الحقيقية لتراثنا الفكري ، اي امكننا ان نمتلك رؤية علمية لا للقوى الاجتماعية المتصارعة داخل بنية المجتمع ذاك بكل خصائصها التاريخية وحسب، بل ايضا رؤية الاشكال الفكرية والايديولوجية للصراع بين تلك القوى، ورؤية هذه الاشكال بصيغتها التاريخية المحددة بشروط المستوى النسبي لتطور المعرفة حينذاك . ان رؤيتنا هذه كفيلة بالكشف عن جوهر علاقات التراث بوضعه التاريخي من ناحية اولى ، وبالكشف — من ناحية ثانية — عن جوهر العلاقة الموضوعية بين حركة التحرر العربية الحاضرة والجوانب الثورية وغير الثورية في حركة التاريخ العربي — الاسلامي الوسيط . والوظيفة الاساسية لهذا الكشف ، بكلتا ناحيتيه ، هي انكشاف الابعاد التاريخية للحركة الثورية العربية الحاضرة ، بمعنى انكشاف عناصر الوحدة بين ابعادها تلك في الماضي وابعادها الجديدة في الحاضر ، واضفاء صفة **الاصالة** على صفتها **المعاصرة**، اي الوصول الى رؤية الاصالة والمعاصرة في توافق وتفاعل ، ونفي ما خلفه الفكر الاستعماري والفكر البرجوازي العربي من ترسيخ وهم التعارض بينهما .

---

(٢) المصدر السابق .

ان توظيف معرفتنا المنهجية للتراث بهذه الطريقة ، وعلى هذه الاسس، ينتهي بنا الى نتيجة بالغة الاهمية في موضوعنا ، هي الخروج بقضية التراث من كونها قضية الماضي لذاته ، او كونها اسقاطا للماضي على الحاضر ، الى كونها قضية الحاضر نفسه ، وذلك من خلال رؤية الحاضر في حركة صيرورة تتفاعل في داخلها منجزات الماضي وممكنات المستقبل تفاعلا ديناميا تطوريا صاعدا ، رغم **التقطع** الحادث في مجرى حركة الصيرورة هذه، سواء كان التقطع داخلا في طبيعة الوحدة الديالكتيكية لهذا المجرى ام كان من نوع التقطع القسري الطارىء من جانب القوى المعادية لمحتوى الحركة الثورية العربية الحاضرة .

ان وضع قضية التراث، من حيث معرفته ومن حيث توظيف هذه المعرفة، على نحو ما اوضحنا حتى الان، يكشف ان المسألة ليست هي «ان نحتكم ، في حلولنا لمشكلاتنا، الى المعايير نفسها التي كانوا (اي الاقدمون) قد احتكموا اليها » ، كما يفكر الاخرون (راجع ص ٢٧ — الهامش) في موضوع علاقتنا بالتراث . فان مثل هذا التفكير يضع المسألة بصيغتها اللاتاريخية واللاعقلانية معا . وذلك لسببين متداخلين : **اولهما** ، ان مشكلات الاقدمين تختلف عن مشكلاتنا في الحاضر بقدر اختلاف ظروفهم التاريخية عن ظروفنا المعاصرة . **وثانيهما** ان « المعايير » التي كانوا قد احتكموا اليها » نابعة من مشكلاتهم وظروفهم تلك ، وهي — كما قلنا — غير متماثلة ولا متشابهة مع مشكلاتنا وظروفنا، ونابعة ايضا من المستوى المحدود ، نسبيا ، لتطور ادوات المعرفة ومادتها واشكالها في عصرهم ، فهي اذن معايير تتناسب مع ذلك المستوى غير المتطور نسبيا ، ولا تتناسب مع مستوى تطور المعرفة في عصرنا الحاضر . فلا بد ان تختلف المعايير كذلك بيننا وبينهم . فكيف يصح اذن ان نرجع « في حلولنا لمشكلاتنا» الى معايير الاقدمين ذاتها ، وقد تجاوزها حاضرنا مسافات هائلة لا تقاس بمسافات الزمن وحدها ، بل تقاس — بدرجة اولى — بالتباعد الهائل بين طبيعة المشكلات وطبيعة الظروف الحضارية كلها ، اقتصادية واجتماعية وسياسية ، وطبيعة مستوى تطور الوعي وتطور اشكاله الفكرية في عصر المجتمع العربي — الاسلامي الوسيط، وبين طبائعها جميعا في عصرنا ومجتمعنا العربي الحاضر .

بناء على الفارق الذي ظهر بين منهجيتنا في النظر الى التراث والمنهجيات السلفية ، قديمها وحديثها، يظهر الفارق ايضا بين صورة التراث كما تكشفها منهجيتنا وصورته كما تتكشف عنها المنهجيات السلفية، على اختلاف التيارات النظرية التي تعتمدها . ان السمات العامة للصورة ، في هذه المنهجيات ، هي سمات الفكر الغيبي والفكر المثالي وسمات الطابع القدري . ولذا يبدو المجتمع العربي — الاسلامي في هذه الصورة مجتمعا قدريا صرفا تغيب عنه فاعلية

الارادة البشرية كما تغيب عن الصورة فاعلية القوى الاجتماعية الخلاقــة فــي هذا المجتمع ، اي القوى المنتجة له حاجاته المادية ، بل لا تجد لهذه القــوى حضورا في حركة تاريخه رغم انها هي ــ في الواقع ــ مصدر فعل الصيرورة في حركة هذا التاريخ . ان المناهج السلفية ، القديمة والحديثة ، حين ترسم صورة التراث وصورة المجتمع الذي ابدع هذا التراث ، حاملة تلك السـمات دون غيرها من سمات التراث والمجتمع ، انما تنتج بذلـك شكـلا ايديولوجيـا ينعكس فيه ، على نحو غير مباشر ، وبغير وعي احيانا ، طابـع الايديولوجيـة البرجوازية العربية في الحاضر متداخلا مع طابع الايديولوجية الاستعماريـة بحكم تأثيرات تاريخ طويل من العلاقة بين الاسس المادية لكلتا الايديولوجيتين .

اما صورة التراث ، كما تتكشف في ضوء الرؤية الثوريــة العلميــة وايديولوجية هذه الرؤية ، اي ايديولوجية القوى الاساسية الثورية في حركة التحرر العربية ، فانها الصورة النابضة بحركة التاريخ نفسه الـذي ابـدع المجتمع العربي ــ الاسلامي تراثه الفكري . ان السمات العامة لهذه الصورة هي سمات الفكر في علاقاته الموضوعية ، غير المباشرة ، مع حركة هذا المجتمع بعينه ، بمشكلاته وخصائصه التاريخية ، بتناقضاته وبالاشكال الفكرية المعبرة ــ بمستويات متفاوتة من الاستقلالية النسبية ــ عن انواع الصراع الاجتماعي والايديولوجي التي كانت تحدثها هذه التناقضات . اننا نرى، في هذه الصورة، حضور القوى البشرية الفاعلة الصانعة للتاريخ ، ونرى فيها حركـة التحـول والصيرورة تجري وفقـا لحتميات القوانين العامة لتطورالمجتمع بتفاعلها الحي مع حتمياتالقوانين الداخلية الخاصة بتاريخية هذا المجتمع الخاص ،ولا تجري وفقا لحتميات غيبية قدرية خارج ارادة الانسان ــ المجتمع . وفــي الوقــت نفســه نرى في هذه الصورة الواقعية للتراث ملامح من صورة الحاضر كذلـك، لان الحاضر كائن في صورة التراث هذه بوجهين متلازمين : اولهمــا ، وجهه المتمثل بالمنهج العلمي الذي اضاء الصورة التراثية في حقلهـا التاريـخي . وثانيهما ، وجهه المتمثل بالايديولوجية الثورية القائمة في الاساس الاجتماعي لهذا المنهج .

ــ ٦ ــ

اذا كانت المناهج السلفية تضع اهتمامها كله في ابراز السمات الخاصــة بالجانب الغيبي والمثالي من صورة التراث،اي اذا كانت هذه المناهج تنظر اليه نظرة وحيدة الجانب ، فهل المنهج العلمي (المادي التاريخي) يضـع اهتمامــه كله في ابراز السمات الخاصة بالجانب الاخر ، الجانب المادي ، من صــورة التراث ، اي انه يقع في ما تقع فيه المناهج السلفية من خطأ النظرة الوحيدة الجانب ؟ .

لا بد ان نضع هذا السؤال في حسابنا لكي نجلو الحقيقة كاملة بشــأن منهجنا في هذا الكتاب . واول ما ينبغي التذكير به ، في مجال الاجابة عــن السؤال ، ان المنهج يحمل صفة : ((**المادي التاريخي**)) . هذه الصفة بذاتهــا هي مفتاح الحقيقة الكاملة التي نريد جلاءها . فان كونه ــ اولا ــ ((ماديا)) لا يعني انه يحصر النظر في ما هو فكر مادي او فلسفة مادية ، ويهمل النظر في ما هو فكر مثالي او فلسـفة مثالية . هذا الحصر وهذا الاهمال هما من مميزات المنهج المثالي في تفسير التاريخ بوجه عام وتاريخ الفلسفة بوجه خاص، كمــا يشهد بذلك ممارسات مؤرخي الفلسفة المثاليين في مختلف العصــور (1) .

والامر بالعكس في المنهج المادي التاريخي . فهو لانه منهج مادي تاريخي ،ينظر الى هذا التاريخ وذاك نظرة شمولية لا ترى فيه جانبا دون اخر ، بل جوانبــه كلها . فما دامت المثالية من الاشكال التاريخية للفكر ، فلا بد لهذا المنهج ان ينظر اليها بقدر ما ينظر الى الاشكال المادية في تاريخالفكر، فلسفيا كان ام غير فلسفي ، لان كلا من هذه الاشكال وتلك هو واقع تاريخي ، فاهماله اذن خطأ في ممارسة المنهج نفســه ، والدراسة العلمية لا تكون علمية بالفعل مع اهمــال اي جزء من موضوعها . ثم ان الاشكال المثالية للفكر كأشكاله المادية ، جميعها نتاج ايديولوجي يحدد مواقف طبقية من الواقع المادي الاجتماعي ، اي انه من نتاج هذا الواقع ، وما دام المنهج المادي التاريخي يتحدد ــ مضمونا واتجاها ــ بكونه تفسيرا (2) للتاريخ ، تاريخ المجتمع او تاريخ الفكر ، على اساس كونــه تاريخ النشاط المادي الاجتماعي للانسان ، لا على اساس كونه تاريخ الوعــي البشري فقط (3) فانه من طبيعة هذا المنهج اذن ان يدرس اشكال الفكر المثالي على مستوى دراسته اشكال الفكر المادي ، من حيث هي جميعا ــ كما قلنا ــ من نتاج الواقع المادي الاجتماعي في نهاية الامر . نقول ــ من نتاجه ــ مــع التفريق ــ بالضرورة ــ بين النتاج المادي المباشر والنتاج الروحي (الفكري) غير المباشر ، فان هذا الاخير ينتج بطريقة الانعكاس التي تجري بعملية معقدة لها قوانينها الداخلية ذات الاستقلال النسبــي عن القوانين العامة لتاريخ تطــور

---

(1) راجع ما ورد بهذا الصدد في ص ٢٢ ، مع الهامش .

(2) من خصائص المادية التاريخية في العلم الماركسي انها ليست منهجا لتفسير التاريخ،لتفسير العالم وحسب، بل هي كذلك منهج لتغيير التاريخ ، لتغيير العالم، خلافا لما كانت تضعــه الفلسفة من مهمات لها قبل الفلسفة الماركسية . من هنا قال ماركس ، بصدد كلامه على فيورباخ ان الفلسفة كانت تفسيرا للعالم وهي الان تغيير للعالم . كان البحث يجري في تفسير العالــم الروحي ــ المثالي ــ ، اما الان ففي تحويل العالم الموضوعي المادي .

(3) ان لكل من اشكال الوعي العليا تاريخه الخاص دون شك . ولكن من حيث كونها جميعــا اشكالا للوعي الاجتماعي ، كان لا بد من النظر اليها من جهة طابعها الاجتماعي هذا الذي يحدده ــ في آخر المطاف ــ اسلوب الانتاج في حياة الناس المادية .

النشاط المادي الاجتماعي المباشر .

على اساس هذه النظرة الواقعية الشمولية التي يتميز بها المنهج المادي التاريخي ، بنينا عملنا في هذا الكتاب . . بمعنى ان عملنا لم ينحصر في البحث عن النزعات المادية في اصول التراث الفلسفي العربي – الاسلامي مع اهمال الاشكال المثالية الطاغية على هذا التراث. بل نقول ان مثل هذا الحصر – حتى لو اننا اردناه او حاولناه – غير ممكن عمليا ، فضلا عن كونه غير صحيح منهجيا. ذلك لاسباب عدة ، منها : اولا ، ان الفلسفة العربية – الاسلامية بخاصة يكثر فيها تشابك النزعات المادية والديالكتيكية مع العناصر المثالية والميتافيزيقية الى حد يتعذر معه استخلاص تلك النزعات دون بحث كل الاتجاهات الفلسفية التي تحتويها ، ووضع اليد على كل منها بخصائصه وتجلياته التاريخية . ثانيا ، انه قلما نجد فلسفة مثالية صافية ، في القديم او الحديث ، في الشرق او في الغرب . ففي كثير من التعاليم الفلسفية المثالية تكمن جوانب مادية او ديالكتيكية ، وهكذا ايضا شأن الفلسفات المادية في ما قبل المادية الديالكتيكية – الماركسية . على الباحث اذن بحث هذه التعاليم من مختلف جوانبها لاعادة النظر فيها انتقاديا واستخلاص ما يكمن فيها من عناصر الديالكتيك المادي بعد نزع الاغلفة الصوفية والمثالية عنها . ثالثا ، ان النظر الى الفلسفة يجب ان يكون نظرا اليها كمجرى تاريخي موضوعي يتطور دائما بتشابك الافكار المختلفة وتفاعلها فيه ، وبتصارع المادية والمثالية ، الديالكتيك والميتافيزيك (١) خلال هذا المجرى . اي انه يجب النظر الى تاريخ الفلسفة كمنظومة من المدارس والتيارات المتفاعلة ، مع كونها جميعا في نزوع دائم الى الارتقاء من البسيط الى المعقد ، من الادنى الى الاعلى . ان كل هذه الخصائص للفلسفة بعامة تنطبق ايضا على الفلسفة العربية – الاسلامية ذاتها ، ذلك بالاضافة الى خصوصيتها الاتية اليها من وضعها التاريخي المعين .

لهذا كله كان علينا ان نكتشف ، في هذه الفلسفة ، مكامن النزعة المادية حتى في صلب تجليات النزعة المثالية ، وعلاقات الصراع بينهما .

– ٧ –

هنا ينبغي ان نضع مسألة منهجية كان علينا مراعاتها ايضا في عملنا ، هي مسألة : كيف نحدد اشكال المادية ، او اشكال المثالية ، في فلسفة عربية

(١) من الواضح هنا ان المقصود بـ «الميتافيزيك» معناه المقابل للديالكتيك ، لا معناه المقابل للعالم الطبيعي – الفيزيك – .

– اسلامية ظهرت وعاشت في العصور الوسطى في منطقة من الشرق تميزت وقتذاك بخصائص وظروف لا تتماثل حتى مع خصائص وظروف اخرى في سائر مناطق الشرق نفسه في الحقبة التاريخية نفسها ؟.

نضع هذه المسألة انطلاقا من واقع تاريخي منهجي مما كان لا بد ان يؤخذ في الحسبان . هذا الواقع هو ان المادية الفلسفية ، كشأن المثالية الفلسفية، لم تتخذ شكلا واحدا ثابتا على مدى عصور الفلسفة ، بل كانت تتخذ اشكالا عدة خضوعا لتطورات متلاحقة على مراحل متعاقبة من تاريخ تطور المجتمعات البشرية. فان تحليل تاريخ المادية الفلسفية يكشف انها كانت حركة نامية بحيث كانت في كل مرحلة لاحقة تتغلب على نواقص مرحلتها السابقة .

ان الاساس في تغير اشكال المادية الفلسفية يبرز عند ملاحظتنا المبادىء العامة الاتية : ١ – ان هناك موقفا مشتركا تجاه ظواهر العالم بين مختلف هذه الاشكال ، وهو الموقف الذي ينظر الى العالم المادي انه الاسبق من الوعي وجودا، وانه الواقع الموضوعي الازلي المستقل بوجوده عن كل قوة اخرى خارجة عنه . في حين ان الموقف المشترك بين مختلف اشكال المثالية ، بقسميها : المثالية الذاتية ، والمثالية الموضوعية ، هو النظر الى العالم المادي ان لا وجود له مستقلا عن الوعي (المثالية الذاتية) ، او عن قوة ما ازلية خارج وجوده (المثالية الموضوعية) . ٢ – رغم اشتراك مختلف اشكال المادية بموقفها ذاك من العالم المادي ، لا بد من ملاحظة علاقة كل منها ، في مرحلة تاريخية معينة ، بنوع النظام الاجتماعي المعاصر لها ، وملاحظة ان هذه العلاقة تمارس تأثيرها على طابع شكل المادية في تلك المرحلة . ٣ – ولا بد ايضا من ملاحظة علاقة كل منها بالعلوم الطبيعية ، وبالمرحلة التي بلغ اليها تطور هذه العلوم. فان لهذه العلاقة تأثيرها كذلك في تحديد شكل المادية الفلسفية، على مثال ما نلحظ من اثر العلاقة التاريخية بين المادية الميكانيكية وعلم الميكانيك في مرحلة تطور هذا العلم كظاهرة بارزة يتسم بها عصرها .

بالنظر الى هذه المبادىء الثلاثة امكن تصنيف بعض اشكال المادية الفلسفية ، كما عرفت في تاريخ تطور الفلسفة العالمية على النحو الاتي :

١ – **المادية الساذجة** : هذه اول اشكال المادية عرف في التاريخ عند اقدم الفلاسفة . لقد بني هذا الشكل من المادية على موقف ديالكتيكي عفوي من ظواهر العالم . كان هذا الشكل جزءا من المعرفة البشرية الكلية غير المتجزئة عن العالم ، اذ كانت «العلوم» متمازجة لا ينفصل بعضها عن بعض . يعبر هذا الشكل الساذج للمادية القديمة عن نظرة القوى التقدمية في المجتمع العبودي

التي وصفت قديما بالديمقراطية العبودية . ابرز ممثلي هذه المادية : طاليس(1) وانكسيمانس (2) وانكسماندر (3)، وهيراقليط (4) ، وديموقريطس (5) ، وابيقور (6) .

(1) طاليس : (621 — 550 ق .م) حاول وضع نظرة متكاملة الى حد ما عن تركيب العالم كوحدة مادية متكاملة . كان يرى ان الماء اساس اولي لكل شيء موجود . في رأيه ان الارض تتخذ شكل اسطوانة مستديرة قائمة في الماء .

(2) Anaximens : (588 — 524 ق .م) كان يرى ان الهواء هو اساس كل موجود ، وان كل اشياءالعالم ناشئة عن تكثف الهواء وتخلخله .

(3) Anaxemander : (611 — 547 ق.م) طرح مسالة اصل العالم على وجه اخر : اساس العالم لا يكمن في مادة ملموسة ، بل في مادة غير محددة سماها « افيرون » . نشوء الاشياء الموجودة يتعلق بالتفاعل بين البارد والحار كصفتين ملازمتين لل « افيرون »الذي هو غير متناه ، وهو مقولة مجردة كمقولة المادة في الماركسية .

(4) Heracleitus : (530 — 470 ق.م) يربط مؤرخو الفلسفة الماديون باسم هيراقليط نشوء الدياليكتيك كاسلوب متكامل تقريبا لتحليل كل شيء موجود . يرى لينين ان هيراقليط عبر بشكل جيد جدا عن بعض موضوعات الدياليكتيك الجوهرية (الدفاتر الفلسفية) — . هيراقليط راى ان اساس كل موجود يجب ان يكون ماديا، وان النار هي الاساس المادي الاولي ، فهي متحركة وفي حالة التغير دائما تنشا وتزول باستمرار. يفسر الروح تفسيرا ماديا . كل شيء يتحول الى شيء اخر وفقا لقانون الضرورة .

(5) ديموقريطس (النصف الثاني من القرن الخامس ق.م) هو وليوسيبوس وانفساغوراس مؤسسو المذهب الذري : افترضوا وجود الجزيئات غير المتناهية عدديا ، لا تقبل التجزئة ، بوجد الفراغ حيث تجري حركة الجزيئات الكثيفة كثافة مطلقة ، المختلفة الاشكال والاحجام ، الذرات والفراغ ازلية . اثبت ديموقريطس صحة المعرفة الحسية دون تناقض مع المعرفة العقلية — ضد زينون — . لا يوجد في العالم سوى الذرات والفراغ . يقول بازلية الوجود والزمان. كل موجود يوجد بسبب وبحكم الضرورة ، حتى الصدفة بسبب، يفسر وجود الالهة تفسيرا ماديا .

(6) ابيقور (341 — 270 ق . م) : فلسفته هي المرحلة العليا في تطور المذهب الذري اليوناني القديم . يظهر في نظرية المعرفة حسيا ينطلق من مواقف مادية . ويرى مع ديموقريطس انه لا يوجد سوى الذرات والفراغ : جميع الاشياء والظاهرات الطبيعية هي تركيبات مختلفة للذرات . النشوء والزوال ليسا سوى عملية جمع وتبعثر للذرات. لا شيء ينشا من لا شيء، ولا شيء يتحول الى لا شيء .. تجاوز ديموقريطس بحله مسالة وزن الذرات فاكد ان لها وزنا. بحث عن مصدر حركة الذرات في داخلها (المصدر الداخلي — الذاتي لحركة المادة) . فكرته بانحراف الذرات عن الخط المستقيم اسهمت في تطوير المادية اليونانية القديمة . قرن السعادة بالمعرفة ، فلا سعادة دون معرفة مكان الانسان في العالم ، ودون تحرير الانسان من الخوف : الخوف من الالهة ، من الموت ، من الحياة الغيبية. انكر تدخل الالهة في شؤون الطبيعة ومصائر الانسان والعالم . مدرسته اخر المدارس المادية الكبرى في الفلسفة اليونانية القديمة .

ب — المادية الميتافيزيقية : هي مادية المفكرين الاوروبيين في القرنين : السابع عشر والثامن عشر ، واوائل القرن التاسع عشر . انطلق هذا الشكل من الموقف الميتافيزيقي (السكوني) تجاه ظواهر العالم ، وهو موقف يعتمد — في الاساس — على المعرفة الطبيعية الميكانيكية . فقد كانت الفلسفة ، خلال هذه الحقبة ، تتغذى بالعلوم الطبيعية التي تطور بينها علم الميكانيك اكثر من غيره واصبح يؤثر في سائر علوم الطبيعة . كانت المادية الميتافيزيقية هذه تعبر عن ايديولوجية البرجوازية الناشئة وسائر القوى التقدمية في ذلك العصر .

ج — مادية الديمقراطيين الثوريين : ظهر شكل المادية هذا خلال القرن التاسع عشر في بعض بلدان اوروبة الشرقية واسية في عصر انتقال هذه البلدان من الاقطاعية الى الراسمالية . مادية الديمقراطيين الثوريين هذه كانت تحتوي عناصر الموقف الدياليكتيكي من ظواهر العالم ، وهي تعبر — بالاساس — عن ايديولوجية القوى الفلاحية الثورية بالاكثر .

د — المادية الدياليكتيكية : هذه هي الشكل الاخير للمادية ، تاريخيا ، حتى مرحلتنا الحاضرة. هي المادية الماركسية معبرة عن ايديولوجية البروليتاريا اي الطبقة التي تحمل مهمة التغيير الثوري للعالم .

يجب القول هنا ان هذا التصنيف لاشكال المادية خلال مراحل تطورها التاريخي ، ليس هو بالتصنيف النهائي الكامل . فان معرفتنا عن كل اشكالها لا تزال غير كافية اولا ، وهناك — ثانيا — اشكال لم تتخذ صياغتها الواضحة، بل بقيت في طور التكون الجنيني . لم نذكر — مثلا اشكال المادية في القرون الوسطى خلال التصنيف السابق . ذلك لان الصراع بين المادية والمثالية في القرون الوسطى كان يظهر في شكل صراع بين الاسمية (Nominalisme) والواقعية (Réalisme) (1) فلم تتوضح صياغة كل من اشكال المادية

(1) في القرون الوسطى المسيحية كانت الاسمية والواقعية هما التياربن الرئيسين اللذين ينضوي اليهما مختلف مذاهب الفلسفة «المدرسية» (Scolastique) ، وهما الوجه التاريخي المميز لصراع المادية والمثالية داخل هذه الفلسفة ، اذ كان التيار «الاسمي» يمثل الجانب المادي لهذا الصراع ، والتيار «الواقعي» يمثل الجانب المثالي . ذلك ان — الاسميين — كانوا ينفون وجود العام — الماهيات — ويثبتون الوجود الحقيقي للاشياء (الجزئيات — الخاص) ويقولون انه ليس للعام من الوجود سوى الاسم فقط ، في حين ان الواقعيين كانوا — على العكس يرون الوجود الواقعي للعام دون الاشياء . من اشهر ممثلي الواقعية المدرسية : سكوت اريجنا (810 — 877) ، وبعده الفيلسوف اللاهوتي — السالم — اسقف كانتربري . ويين اشهر ممثلي الاسمية : الفيلسوف الفرنسي روسلان (1050 — 1120) الذي تعتبر وجهة نظره =

واشكال المثالية على نحو يضعها في عداد الاشكال المصنفة تاريخيا . من هنا قال مؤرخ المادية الالماني لانغيه (Lange) (1) بان الماديين في القرون الوسطى بلغوا الحد الاقصى من المهارة في اخفاء افكارهم الحقيقية ، وكانوا يطورون المادية والالحاد في دراساتهم على حين كانت هذه الدراسات تدافع ، من حيث الشكل ، عن الله والدين واللاهوتية .

اما المادية في الفلسفة العربية ـ الاسلامية ، فهي على غرار ماديه القرون الوسطى في اوروبة ، من حيث انها كانت تتخذ اشكالا غامضة تتخفى بين ثنايا الدراسات اللاهوتية الاسلامية . وهذا مما اتاح لمؤرخي هذه الفلسفة والباحثين فيها ، من العرب والاسلاميين والمستشرقين ، ان يجدوا « المبررات » لطمسها او تجاهلها او تحريف ما قد يظهر من الامارات الدالة عليها . لذلك كان علينا ان نضع بين مهمات هذا الكتاب تحديد اشكال المادية في تراثنا الفلسفي ، الى جانب اكتشاف عناصر هذه المادية ، آخذين بالحسبان اهمية الاجابة الحاسمة ـ اذا امكن ذلك ـ عن السؤال الآتي : كيف نقيس هذه الاشكال بالذات لدى محاولة تحديدها : أبمقياس الاشكال المادية كما تتجلى في عصرنا ، عصر المادية الدياليكتيكية ، أم كما تتجلى في عصر المادية اليونانية القديمة (اشكال المادية الساذجة) ، أم بمقياس عصر الفارابي وابن سينا والرازي ابي بكر وابن رشد ، وما مقياس عصرهم هذا ؟.

كان لا بد ان نعتمد المبادىء الثلاثة التي سبق ذكرها (ص ٣٢) في سبيل الاجابة الاولية عن السؤال ، لانها مبادىء مؤسسة على مقتضيات المنهج الذي نتبعه ، اي كان لا بد ان نراعي ـ عدا الموقف المشترك تجاه ظواهر العالم بين مختلف اشكال المادية ـ علاقة النزعات المادية في تراثنا بالنظام الاجتماعي الذي ينعكس ـ بشكل ما ـ في هذه النزعات ، ثم علاقتها بمستوى تطور العلوم الطبيعية في المرحلة التاريخية نفسها التي كان يكتب فيها هذا التراث . ان الاخذ بهذه المبادىء الثلاثة ، او بالمبداين الاخيرين منها بخاصة ، يفرض ـ قطعا ـ نفي تحديد اشكال المادية في تراثنا الفلسفي بمقياس اشكال المادية

= بان كلمة ـ «العام» تسمية لفظية لا واقع لها، اول تجليات الاسمية المادية في «المدرسية» القرون الوسطى ، ثم جاء الممثلون الانكليز للاسمية ، واشهرهم : دون سكوت (١٢٧٤ ـ ١٣٠٨) وروجر بيكون (١٢١٤ ـ ١٢٩٤) ووليم اوكام (ـ ١٣٤١) .

(1) لانغيه من كبار ممثلي الفلسفة البرجوازية ، وهو مؤرخ فلسفة . اشتهر بكتابته الدراسة الاولى لعلم التاريخ المادي البرجوازي . في سنة ١٨٦٦ صدر كتابه المسمى بـ « تاريخ المادية وانتقاد اهميتها في العصر الراهن » واعيد اصداره سنة ١٩٦٩ اذ اعتقد الفلاسفة البرجوازيون ان هذه الدراسة حطمت المادية نهائيا !.

الدياليكتيكية المعاصرة ، او بمقياس اشكال المادية اليونانية القديمة ، او باي مقياس اخر لا صلة له بالنظام الاجتماعي الذي ارتبط تاريخ الفلسفة العربية ـ الاسلامية بتاريخه ، ولا صلة له ايضا بالمستوى التاريخي الذي بلغه تطور العلوم الطبيعية في عصر هذه الفلسفة وذاك النظام ذاته . ان اشتراط الصلة بالنظام الاجتماعي المعني هنا ، امر تقرره حقيقة كون الفلسفة شكلا خاصا من اشكال الوعي الاجتماعي وكون اسلوب الانتاج المادي للنظام الاجتماعي المعين هو المحدد الاساس في اضفاء السمات المتميزة على هذا الشكل الخاص . واما اشتراط الصلة بمستوى تطور العلوم الطبيعية في عصر هذه الفلسفة فيرجع الى حقيقة كون المعرفة الفلسفية ، من حيث اتجاهها المادي ، يتوقف تطورها في هذا الاتجاه على مدى ما تبلغه المعرفة العلمية عن الطبيعة من تقدم في سبر قوانينها الموضوعية . وهذه الحقيقة ترجع ـ بدورها ـ الى ما يؤكده تاريخ المعرفة البشرية في مختلف عصوره ويؤكده واقع عصرنا الحضاري الراهن من ان المعرفة العلمية عن الطبيعة هي جزء في اساس كل تطور يدفع بسائر فروع المعرفة الى امام ، ولا سيما المعرفة الفلسفية من حيث نظرتها الى الكون والطبيعة والمجتمع . ان لهذه الموضوعة اساسها الاجتماعي ، وهو كون معرفة الانسان عن الطبيعة مرتبطة بعالمه الخارجي المادي مباشرة ، فهي مرتبطة اذن بنشاطه المادي الاجتماعي بالضرورة ، بل ان ارتباطها بهذا النشاط حقيقة عملية يشهد بها تاريخ الحضارات البشرية باسرها ، اذ كانت دائما حاجات الانسان المادية هي الدافع ، خلال انتاجه اياها ، الى الكشف عن قوانين الطبيعة لتوظيفها في انتاج هذه الحاجات . وفي الوقت نفسه كان يجري التفاعل المتبادل بين تطور انتاج الحاجات المادية للمجتمع وتطور العلوم الطبيعية . خلاصة القول انه كما يكون تطور الانتاج المادي محدّدا لتطور الوعي البشري الذي تعتبر الفلسفة احد اشكاله العليا ، كذلك يكون تطور العلوم الطبيعية محدّدا لتطور اشكال هذا الوعي .

— ٨ —

ظهر ، في ما تقدم ، ان « **الوضع التاريخي** » المعين هو المرجع في تحديد الاشكال التي اتخذتها النزعات (1) المادية في التراث العربي ـ الاسلامي

(1) نستعمل كلمة « الميل » كما نستعمل غالبا كلمة « النزعة » ـ وهما مترادفان في تعبيرنا ـ للتمييز بين ما هو مادي او دياليكتيكي بالمعنى العلمي الكامل المعاصر ، وبين ما هو لم يستكمل عناصر المفهوم العلمي للمادية والدياليكتيكية ، او ما هو لم يصل درجة الموقف المادي الثابت غير المتردد . وعلى هذا الاساس جاء تعبير ـ النزعات المادية ـ في تسمية هذا الكتاب ، بالرغم من ان البحث اوصلنا احيانا الى مواقف مادية ثابتة في بعض القضايا الفلسفية لدى بعض فلاسفة التراث .

الفلسفي . فما العوامل المحددة لطابع « الوضع التاريخي » هذا ؟ . هناك عاملان رئيسان مبدئيا ، هما : **اولا** ، طابع اسلوب الانتاج الاقطاعي المتداخل مع بقايا العبودية المنحلة والقطاع التجاري المتنامي الى جانب نمو الصناعات الحرفية المتطورة نسبيا ، في المجتمع العربي ـ الاسلامي خلال العصور العباسية . ثانيا ـ طابع الازدهار الذي حظيت به العلوم الطبيعية في هذه العصور (القرن الرابع الهجري = العاشر الميلادي ، بالاخص) .

على اساس من هذين العاملين الرئيسين ، ربما صح القول بأن النزعات المادية في هذا التراث اتخذت اشكالا غير ثابتة ، بل ترددت بين الاشكال الميتافيزيقية والاشكال الديالكتيكية بمستواهما الملائم للوضع التاريخي ذاك. ان هذا التردد ناشيء عن المواقف المترددة لفلاسفة التراث أنفسهم من جهة اولى ، وعن اختلاط النزعتين (الميتافيزيقية ، والديالكتيكية) في اتجاهات العلوم الطبيعية حينذاك، من جهة ثانية . واظهر ما يتجلى الشكل الديالكتيكي حين يجري الكلام في نصوص التراث على موضوعات الحركة والزمان والمكان من حيث علاقة كل منها بالمادة (١) . وذلك هو احدى ظاهرات تطور المفاهيم الفلسفية بارتباطها مع مستوى تطور العلوم الطبيعية في عصر فلاسفة التراث، اذ كانت دراساتهم عن **الحركة** في الطبيعة بوجه خاص قد بلغت نسبة ملحوظة من التقدم في ذلك العصر ، وقد اكتسب هذا التقدم مكانه المؤثر في الدراسات الفلسفية بفضل ان اولئك الفلاسفة انفسهم كانوا يجمعون الى التفكير الفلسفي ممارسات نظرية وتجريبية في شؤون الطبيعة. اما ما ذكرناه من تردد نزعاتهم المادية بين اشكالها الميتافيزيقية الباكرة واشكالها الديالكتيكية الباكرة ايضا ، فقد يصح التمثيل له هنا بنموذج من طريقة **ابن سينا** في طرحه قضية العلاقة بين **العام والخاص** وفي الحل الذي قدمه لها ، سواء من حيث كون العلاقة بينهما مقولة **وجودية** في الطبيعة أم من حيث كونها مقولة **منطقية** في التفكير . ان هذه العلاقة يمكن ان تتخذ عند ابن سينا ثلاثة اشكال :
١ ـ يمكن ان يكون العام (الماهية) داخل الخاص (الشيء=الجزئي او المنفرد). وهذا هو موقف هيغل . وفي هذا الشكل تبرز وجهة نظر ارسطو ايضا .وفيه تكمن فكرة الحلولية . ٢ ـ يمكن ان يكون العام قبل وجود الاشياء . وهنا موقف **مثالي افلاطوني** . ٣ ـ يمكن ان يكون العام بعد وجود الاشياء . وهنا موقف مادي . وقد برزت الاتجاهات الثلاثة هذه في « مدرسية » القرون

(١) ورد في مباحث الحركة والزمان والمكان عند ابرز ممثلي الفلسفة العربية ـ الاسلامية (الفارابي ، ابن سينا ،) ما يؤدي الى القول بالتلازم الضروري بين المادة وكل من الحركة والزمان والمكان ، وان لم يبلغ ذلك حدود ما تقول به المادية الديالكتيكية (الماركسية) من كون الحركة والزمان والمكان اشكالا للمادة .

الوسطى ، اي : اتجاه ارسطو ، واتجاه افلاطون ، واتجاه المادية . وتنبغي الاشارة ، في هذا السياق ، الى ان « مادية » الفلسفة العربية ـ الاسلامية والفلسفة « المدرسية » الاوروبية ظهرت قبل الميكانيكيين .. فهكذا نرى اذن تردد ابن سينا في هذه القضية بين الموقف الميتافيزيقي ، والموقف المثالي الخالص ، والموقف المادي الذي يكمن فيه ـ الى حد ـ شكل ديالكتيكي، لكون العالم يكتسب وجوده ، في هذا الموقف ، من وجود الخاص .

— ٩ —

قلنا ان « الوضع التاريخي » لخصائص التراث الفلسفي يتحدد، مبدئيا، بأمرين رئيسين عرضناهما في السطور السابقة . غير ان ذلك لم يكن على سبيل الحصر . فان الحصر هنا ايضا مخالف لمنهجنا العلمي . لذا كان لا بد لنا من مراعاة بعض العوامل الاخرى في تحديد « الوضع التاريخي » لكل تراث فلسفي ، ولا يشذ التراث العربي ـ الاسلامي عن غيره من حيث التأثر بهذه العوامل ، بل سنرى ذلك متوفرا فيه بصورة جعلت منه شكلا تاريخيا لهذا التأثر . ومن هذه العوامل ما يُعد من الحتميات التي توجه تطور الفلسفة وتاريخها . وسنخص بالذكر منها أهم عاملين ، هما :

اولا ـ عامل الصلة المتبادلة بين الظروف الخاصة او الداخلية (القومية، الوطنية ، الاقليمية ...) وبين الظروف العامة او الخارجية (العالمية) . ان هذه الصلة وما تنتجه من اشكال الوعي الاجتماعي ، ذات تأثير حتمي ايضا على اتجاه تطور الفلسفة او شكل تطورها . ان ذلك يعني ان ما يتعلق بتطور الفلسفة لا يتوقف على الظروف الخاصة بهذا المجتمع او ذاك فقط ، بل يتوقف ايضا على الظروف القائمة خارجه: الظروف العالمية او القارية او ظروف المنطقة ذات المجتمعات المتعددة الاكثر تشابها في اكثر من وجه واحد . ان الكلام على هذا العامل الخارجي امر ذو اهمية في مجال دراسة التراث الفكري ، والفلسفي بخاصة ، دراسة علمية مستكملة طابعها الشمولي . وتبرز أهميته كذلك في مجال دحض تلك الموضوعة التي تتحدث عنها الادبيات البرجوازية لتاريخ الفلسفة : موضوعة ((**الحضارات المقفلة**)) او ((**الثقافات المقفلة**)) ، اي التي تنحصر علاقاتها في نطاق الظروف المحلية او الداخلية لشعب واحد ، او أمة واحدة ، او منطقة واحدة، من غير ان تكون متأثرة بغيرها ولا مؤثرة في غيرها من الحضارات والثقافات الاخرى . مثل هذه الموضوعة نجدها عند شبنغلر وتوينبي وامثالهما من مؤرخي الحضارات. ان افكارا من هذا النوع يتأكد خطؤها المنهجي بفقدان السند التاريخي لها . فان التاريخ لا يحفظ في ذاكرته حضارة او ثقافة مقفلة على هذا النحو . فهل يمكن ان تنطبق هذه الموضوعة على

الحضارة او الثقافة الصينية مثلا ، او الهندية ، او العربية ؟. قد يمكن ان تكون ثقافة ما مقفلة نسبيا ، اي في مرحلة تاريخية عابرة ، في حين تكون متاثرة او مؤثرة ، او جامعة بين التاثير والتاثر معا ، في مراحل تاريخية اخرى ، كالثقافة العربية — على سبيل المثال — التي تاثرت باكثر من حضارة او ثقافة عالمية (الهندية ، الفارسية ، اليونانية ...) ، كما كان لها تاثيرها — بعد — على الحضارة والثقافة الاوروبيتين ، ثم اصبحت متاثرة بهما في العصر الحديث . وهكذا شان سائر الحضارات والثقافات العالمية . بل لقد يكون الكلام على **((الحضارات))** — بصيغة الجمع — موضع نقاش ، من حيث ان للبشرية حضارة مشتركة اسهمت في تكوين عناصرها المتنوعة شعوب وامم واجناس متنوعة في مختلف اجيال التاريخ البشري الحضاري ، على نحو من التفاعل المتصل والمتقطع ، اي ان تاريخ الحضارة البشرية يقوم على اساس وحدة دياليكتيكية بين منجزات الشعوب، بمعنى ان الشعوب كلها تمر بمراحل متشابهة من التاريخ في مختلف مناطق العالم ، ولكن كلا منها يمر بهذه المراحل بطريقته الخاصة . واذا كان لا بد من القول بظهور عدة « حضارات » ، فلا بد من تفسير هذا التعدد على اساس تلك الوحدة الدياليكتيكية ذاتها ، ولذلك نلحظ في مسارها جميعا نوعا من التواصل الافقي التعاقبي بحيث لا نجد حضارة لاحقةتنفي حضارة سابقة او تلغيها، بل — بالعكس — تؤكدها بالتداخل معها ثم بتكييف بعض عناصرها وفق مقتضيات الظروف الخاصة بها — اي بالحضارة اللاحقة — وتطوير عناصر اخرى او اغنائها باضافات جديدة اكثر تطورا، ليبقى المجرى العام للحضارة البشرية مواصلا مساره وفقا لمنطق التطور الصاعد وهو تطور صاعد حتى بتعرجاته الكثيرة ، بل صاعد حتى بالتقطعات الحادثة المتوحدة في حركة هذا المسار العام . اما اذا جرى الكلام على تاريخ الفلسفة بخصوصها بين اشكال الثقافات او الحضارات العالمية ، فانه حتى مع افتراض الاخذ بفكرة الحضارة او الثقافة « المقفلة » لا بد من الاعتراف بان تطور الفلسفة لم يكن يحدث يوما بفعل الظروف الخاصة وحدها ، بل بفعل الظروف الخارجية (العامة) كذلك . ولكن ، لا بد من الاعتراف مع ذلك — وهذا امر يعنينا هنا جدا — بقانون موضوعي ، هو ان تاثير الظروف الخارجية انما يظهر من خلال العوامل الداخلية منصهرا فيها ، غير منفصل عنها ، والا كان هذا التاثير مصطنعا وزائفا ، او موقوتا عابرا . ثم هناك قانون موضوعي اخر لا بد من مراعاته ايضا في فهم الصلة المتبادلة بين الثقافات — وبالتحديد: بين الفلسفات — هو ان درجة تاثير العامل الخارجي يتوقف كذلك على مدى التقارب بين ظروف الحياة الاجتماعية والفكرية في هذا البلد والظروف نفسها في البلد الاخر ، اي بين البلدين اللذين يتبادلان التاثر والتاثير ، او بين البلد المتاثر والبلد المؤثر . فكلما كان هذا التقارب اقوى فاقوى كانت درجة التاثير متناسبة تناسبا طرديا مع درجة التقارب، على ان يؤخذ بالحسبان نوع

التقارب بين مستويات العلوم والعلاقات الطبقية وعلاقات الانتاج .

ثانيا — وينبغي بعد هذا في سبيل تحديد « الوضع التاريخي » ، ان نحسب حسابا خاصا لعامل اخر يتعلق بميزة الاستقلالية النسبية للفلسفة. ان هذه الاستقلالية تظهر بمظاهر مختلفة . فقد تظهر مثلا — وهذا ما نقصده الان — بصورة **التتالي** . تعني ان كل جيل جديد من الاجيال البشرية المتتالية يجد امامهعلاقات مادية موضوعية متكوّنة قبله بصورة مستقلة عنه . ولذا كل جيل جديد يرى نفسه ايضا امام مجموعة من الايديولوجيات تطورت قبله بصورة مستقلة عنه كذلك . اي ان هذا الجيل يتسلّم كمية معينة من المواد الفكرية التي تكونت في اجيال متعاقبة سبقته على نحو مستقل عن رغبته وتاثيره . لذلك لا تعد هذه المنتجات الفكرية ، التي يجدها الجيل الجديد جاهزة امامه من الماضي، انعكاسا للمثال (ideal) الذي تكوّنه الظروف المادية القائمة في حاضر هذا الجيل ، وانما المسالة في مثل هذه الحالة هي ان المنتجات الفكرية الموروثة تقع في طريق **التحول** خلال الظروف الجديدة في الحاضر . وبعبارة ثانية : ان تطوير كل فكرة جديدة ، او كل نظرية جديدة ، مستحيل من غير وراثة المنتجات الفكرية السابقة وتحولها تحولا كيفيا (نوعيا) وفقا لمنطق المتغيرات الجديدة في الظروف المادية الجديدة . بروح هذا التفكير المنهجي كان **لينين** يؤكد، في كلامه علىالمصادر الثلاثة للماركسية، ان الماركسية لم تنشأ خارج الطريق الاساسي لتطور البشرية ، بل — بالعكس — جاءت بالاجوبة عن الاسئلة التي كانت تطرحها البشرية فيكل العصور السابقة لنشوء الماركسية . ان توكيد هذه الفكرة هو — في الوقت نفسه — توكيد للموقف الماركسي من التراث الثقافي القومي والعالمي ، أي موقف الحفاظ على هذا التراث ، ولكن لا لذاته كتراث ، بل لاكتشاف ما يكمن فيه من عناصر التفكير البشري ذات الطابع المشترك بين مختلف اجيال البشرية في مختلف شعوبها ، ولرؤية هذه العناصر في حركة صيرورتها الدائمة ، اي تحولاتها النوعية خلال « عملية » مزدوجة من : التحولات الاجتماعية اولا ، وما يستتبع هذه بالضرورة من تحولات الوعي البشري ثانيا .

في هذا الضوء ، بكل وضوحه ، ينكشف الفراغ البائس الذي تقوم عليه محاولات بعض فئات « الانتليجينسيا » (Intelligensia) العربية بدعوتها الى حذف التراث الثقافي العربي ، او الغاء التعامل معه كليا (١) . ان هذه الدعوة

---

(١) ظهرت الدعوة الى الغاء التعامل مع التراث الثقافي العربي باشكال مختلفة ضمن تيارات فكرية — ايديولوجية مختلفة . ظهرت اولا ، في الثلث الاول من القرن العشرين ، بشكل دعوة الى استبدال الحروف اللاتينية بالحروف العربية لقطع العلاقة تدريجيا معهذا التراث ضمن =

العدمية هي الشكل الآخر النقيض لدعوة « تحديث » التراث السلفية بالمعنى الذي سبق الكلام عليه . فاذا كانت هذه الاخيرة تعني **التطابق او التماثل** بين الماضي والحاضر ، فان تلك تعني **التناقض** بينهما . واذا كانت الاولى (اي دعوة « تحديث » التراث) تدعو الى **تبعية** الحاضر للماضي «لتغريب» المجتمع العربي الحديث والفكر العربي الحديث عن عصرهما وعن مجرى التحولات الثورية في هذا العصر ، فان الثانية (اي دعوة الغاء التراث) تدعو الى **قطع** الحاضر عن الماضي « لتغريب » المجتمع العربي الحديث والفكر العربي الحديث عن تاريخهما وعن الجذور التي تثبت وتؤكد اصالة انتمائهما الى ذلك التاريخ (1) . كلتا الدعوتين ، اذن ، رغم تناقض مفهوميهما ، تلتقي الاخرى على صعيد مشترك ، هو اقتلاع المجتمع العربي والفكر العربي من موقعهما في **الحاضر** نفسه ، لان احدى الدعوتين تقتلعهما من **الاصالة** ، والاخرى تقتلعهما من **المعاصرة** ، وكلا الامرين « اغتراب » عن الحاضر ، من حيث كون مفهوم الحاضر ليس سوى **الوحدة الجدلية بين الاصالة والمعاصرة** ، اي وحدة العلاقة بين

= تياران : احدهما ، في لبنان (الاب مارون غصن، ثم سعيد عقل) بدافع سياسي طائفي لعزل لبنان عن محيطه العربي ، تعبيرا عن ايديولوجية البرجوازية اللبنانية الكولونيالية . وثانيهما، في مصر (عبد العزيز فهمي ، سلامة موسى) . وهذا التيار كان تعبيرا عن ايديولوجية البرجوازية المصرية الناشئة آنذاك على اساس النزعة القوميه المصرية المستقلة عن القومية العربية (كان شعار ثورة ١٩١٩ المصرية : « مصر للمصريين ») ثم ظهرت الدعوة نفسها ، بعد حرب حزيران (١٩٦٧) العربية ـ الاسرائيلية ، بشكل اخر تحت ستار الزعم بان هزيمة العرب في هذه الحرب ترجع الى عوامل « حضارية » متاثرة بمرتكزات التخلف « الحضاري » المنعكسة في ادبيات التراث الفكري العربي ذاته . برز هذا الشكل الجديد بصفتين : ادبية ، وفكرية نظرية ، اي بصيغة صور فنية (شعر انسي الحاج ، نزار قباني مثلا ...) ، وصيغة مفاهيم نظرية (ندوة الكويت حول موضوع « ازمة التطور الحضاري العربي » ـ نيسان ١٩٧٤ ـ راجع مجلة « الآداب » بيروت ، العدد الخامس ١٩٧٤) وقد جاءت فكرة الغاء التراث ضمنية غير مباشرة وربما غير مقصودة في بحوث ندوة الكويت هذه ، ولكن منطق هذه البحوث يؤدي الى هذه الفكرة .

(1) حين نتكلم على اصالة الفكر العربي ـ ونعني به كل نتاج فكري كتب بالعربية ابتداء (غير مترجم) ـ فانما نقصد باصالته كونه مرتبطا ، موضوعيا ، بواقع تاريخي اجتماعي معين يجد في هذا الفكر انعكاسات له من نوع خاص . ونحن نتمسك بهذه الاصالة لسببين : اولا ، لتوكيد هذا الارتباط كقضية منهجية . وثانيا ، لتوكيد الوحدة الجدلية بين الاصالة والمعاصرة (الحداثة) ، اي لرفض مفهوم « المعاصرة » البرجوازي الكولونيالي المنفصل عن الاصالة . وهذا مفهوم عمل الاستعمار الثقافي ، خلال تاريخ طويل ، لترسيخه في اذهان « الانتيليجنسيا » العربية بقصد التمهيد لامكانية قطع الفكر العربي المعاصر عن « تاريخيته » (اصالته) ، ليمكن توجيهه نحو الانصهار في التبعية الايديولوجية للفكر الغربي الاستعماري .

الماضي والحاضر والمستقبل ، فاذا انسلخ عن هذه الوحدة جانب ، انسلخ معنى الوحدة بكامله ، فلم يبق الحاضر حاضرا بمفهومه التاريخي الديالكتيكي . من هنا يتضح ان الدعوة الى الغاء التعامل مع التراث هذا ، هي ـ بصرف النظر عن منطلقها الايديولوجي ـ تقوم على احتمالات فكرية يرفضها منطق الواقع التاريخي الاجتماعي الذي هو المحك الحاسم لصحة كل فكرة او نظرية او احتمال في هذا المجال .

ـ ١٠ ـ

بعد كل ما سبق من ايضاحات منهجية في سياق هذه المقدمة، نصل الى مرحلة الاستقصاء التاريخي النقدي لمختلف المواقف من التراث الفكري العربي ـ الاسلامي بعامة ، ومن قسمه الفلسفي بخاصة ، في الماضي والحاضر . هذا الاستقصاء تفرضه ضرورة منهجية ايضا . ذلك لكي نرى ، في ضوء الايضاحات السابقة ، وفي ضوء المقارنات التي يستوعبها هذا الاستقصاء ، مدى الموافقة او المخالفة للاسس النظرية والايديولوجية التي اعتمدناها في طريقة التعامل مع التراث ، ولكي نبحث عن الاسباب الكامنة وراء كل موقف موافق او مخالف لهذه الاسس ، ثم لكي نستخلص من ذلك كله ـ في نهاية الامر ـ صيغة موجزة في هذه المقدمة للجواب عن السؤال الذي طرح نفسه علينا منذ لحظة التفكير بمشروع تاليف هذا الكتاب ، وظل يطرح نفسه طوال سنوات البحث والاستقصاء اللذين جعلا من هذا الكتاب نفسه جوابا عنه . كان السؤال هكذا: ايّة ضرورة تدعو لاضافة كلام جديد حول التراث الفكري العربي ـ الاسلامي، والفلسفي منه بخاصة ، بعد الكلام الكثير والحشد الضخم من المؤلفات الموضوعة عن هذا التراث منذ نهايات القرون الوسطى حتى نهايات النصف الثاني من القرن العشرين ؟.

ان رصد المواقف المختلفة من هذا التراث ، على نحو من الاستقصاء الشامل ، في مؤلفات القدماء والمحدثين ، هو الذي حدد لنا وجهة الاجابة عن السؤال المطروح هذا، وحدد لنا ايضا اسلوب هذه الاجابة. فقد وجدنا ، خلال البحث والاستطلاع ، ان كثيرا من هذه المواقف ، على اختلاف عصورها واختلاف بيئاتها الاجتماعية واختلاف معداتها المعرفية ومقاييسها التي تنطلق منها في تقويم التراث ، قد ظل في نطاق الموقف الوحيد الجانب ، كما اشرنا في مستهل هذه المقدمة . ونحن معنيون في هذه المرحلة من المقدمة ان نعرض، بكثير من التفصيل ، ما يلقي الاضواء الكاشفة عن صحة ما نزعم من دعوى احادية الجانب في الكثرة الغالبة من تلك المواقف .

لن يكون هذا العرض سردا مجردا للاشخاص والمؤلفات. فان هذه الطريقة

ابعد ما تكون عن منهجيتنا في البحث، لانها اقرب الى التناول الذاتي، ولكن، قد نلجا الى شيء من السرد اضطرارا خلال تحليل المواقف وتصنيفها بين هذا التيار وذاك .

ان الذين كتبوا في التراث الفكري العربي ـ الاسلامي : تاريخا ، او تفسيرا ، او دراسة ، هم مختلفون بانتماءاتهم التاريخية والاجتماعية والايديولوجية ، مختلفون بجنسياتهم الوطنية وبمستوى المعارف التي تنطلق منها رؤية كل منهم لمحتوى التراث . فان منهم القدماء والمحدثين ، ومنهم التقدميون والمحافظون ، المادبون والمثاليون ، السلفيون والعدميون ، ومنهم العرب والشرقيون والغربيون ، ومنهم المؤرخون واللاهوتيون والباحثون الاجتماعيون والفلاسفة . ان هذا التداخل **المعقد** بين مختلف الانتماءات تلك، لا يسمح لنا باختيار التصنيف **المبسط** الذي يفرز كل انتماء على انفراد . فلا بد اذن من اختيار التصنيف المتداخل على غرار الانتماءات المتداخلة ذاتها. لذا سنعتمد نوعين متداخلين من التصنيف : **اولهما ، منهجي** يقوم على اساس اختلاف مناهج الرؤية للتراث والاساليب الفكرية في معالجته . **ثانيهما ، توضيحي** يصنف الباحثين في التراث الى ثلاثة فرقاء : ١ ـ العرب والشرقيين القدماء (بين القرون الوسطى والعصور المتأخرة حتى القرن الثامن عشر). ٢ ـ العرب والشرقيين المحدثين (منذ القرن التاسع عشر حتى لحظتنا هذه من القرن العشرين) . ٣ ـ الباحثين الاخرين من مختلف الجنسيات الوطنية ، ولا سيما المستشرقون منهم .

اما التصنيف الاول المنهجي فيشمل جمع الفرقاء الداخلين في التصنيف الثاني التوضيحي . لان هؤلاء جميعا لا يخرج احد منهم عن ان يكون منتهجا احد الاساليب الفكرية الاربعة الاتية :

اولا ـ اسلوب النظر الى تاريخ تطور الفكر ، ولا سيما الفلسفي منه، على اساس انه **تاريخ افكار** فقط أو نتاج فكر « **شخصي** » تنحصر علاقاته باشخاص منتجيه ، دون النظر الى اية علاقة له أو لهؤلاء «الاشخاص» بظروف العصر الذي ينتسبون اليه ولا بخصائص المجتمع الذي عاشوا وفكروا ضمن علاقاته الاجتماعية وضمن الخصائص التاريخية المتميزة لهذه العلاقات ، اي دون النظر الى صلة العملية الفكرية بعملية التفاعل بينها وبين مجموعة من العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتاريخية . ان الذين اخذوا بهذا الاسلوب الفكري في كلامهم على تراث الفكر العربي ـ الاسلامي ، من مختلف الفرقاء الثلاثة في تصنيفنا السابق ، قد اكتفوا من الكلام على هذا التراث بطريقة سرد الاسماء والافكار للمفكرين والفلاسفة العرب ـ الاسلاميين

سردا تسلسليا وتفسيريا مجردا من كل علاقة تفاعلية بين اصحاب الاسماء والافكار هذه وبين مجتمعهم وعصرهم . ولكن ، هناك علاقة وحيدة كان ينصب عليها اهتمام اولئك المؤرخين والباحثين ، هي علاقة التأثير او التأثر بين اللاحق والسابق من مفكري التراث هذا ، او بين كل واحد منهم وبين هذا المفكر او الفيلسوف وذاك من خارج الفكر العربي ـ الاسلامي ، كمفكري اليونان والفرس والهند او فلاسفتهم .ذلك يعني ان اولئك المؤرخين والباحثين يحصرون العلاقات التاريخية في العلاقات الفردية او التأثرات الذاتية ، لكأن كل فرد يشكل عالما وحده مستقلا منعزلا عن عالم الواقع الاجتماعي ، ولكأن التأثرات المتبادلة بين الافراد هي علاقات مجردة تجري مباشرة عبر هذه « العوالم » بذاتها وباستقلالها وانعزالها عن علاقات الواقع الاجتماعي .. ومن الواضح ان اسلوب النظر هذا هو ضرب من التفكير المثالي .

ثانيا ـ اسلوب النظر الى علاقة التبادل بين ثقافات الشعوب ، بعضها مع بعض ، نظرا **ميكانيكيا** صرفا ، يكتفي بان تنتقل ثقافة شعب الى شعب اخر، بوسيلة ما ، لكي تسيطر على تفكير الشعب الذي انتقلت اليه ، ولكي تنفي السمات الخاصة لثقافته وتطبع هذه الثقافة بطابع سماتها هي ، اي سمات الثقافة الخارجية الوافدة . بهذا الاسلوب الفكري نظر الكثير من البحوث والدراسات التي اهتمت بالفلسفة العربية ـ الاسلامية ، ولا سيما ما كتبه بعض المستشرقين الاوروبيين من الزعم ان هذه الفلسفة ليست عربية او اسلامية الا بقدر كونها نسخة عربية للفلسفة اليونانية (١) التي تبناها العرب ـ الاسلاميون وانتسبت اليهم بكل مزاجها « الفيسفسائي » (الافلاطوني ـ الارسطي ـ الافلاطوني المحدث) . وقد انساق الى مثل هذا الاسلوب في النظر الى هذه الفلسفة بعض الباحثين العرب المحدثين ، فزعم احدهم ـ مثلا ـ ان الروح الاسلامية لم تستطع ان تفهم روح الفلسفة اليونانية (...) ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح ، والا لهضموا هذه الفلسفة وتمثلوها واندفعوا الى الانتاج الحقيقي واوجدوا فلسفة جديدة ..» (٢) . رغم الفارق بين الزعمين السابقين من حيث كون الاول اثبت الطابع اليوناني الصافي لما انتجه العرب الاسلاميون من فكر فلسفي ، وكون الثاني نفى عنه حتى هذا الطابع لكي ينفي عنه الروح

(١) اصل هذا الزعم يرجع الى الفيلسوف الفرنسي ارنست رينان في كتابه « التاريخ العام والمنهج المقارن للغات السامية » ـ باريس ، ج ٢ ، ص ١٠ . ونجد مثل هذا الزعم عند المستشرق الالماني شمويلدرز في كتاب له بعنوان « بحث في المذاهب الفلسفية عند العرب » ـ باريس ١٨٤٢ ص ٢-٣ .

(٢) عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ـ القاهرة ١٩٦٥ ،ص و-ز.

الفلسفي اطلاقا – رغم هذا الفارق ، يلتقي كلاهما على اسلوب فكري مشترك ينظر الى علاقة فكر شعب بفكر شعب اخر نظرة تبسيطية ميكانيكية ، لان الاول لم يستطع ان يرى في الفلسفة العربية – الاسلامية سوى الشكل الخارجي للقضايا التي عالجتها هذه الفلسفة ، وهو الشكل التاريخي للفلسفة العامة حتى القرون الوسطى ، ولان الثاني لم يستطع ان يرى الروح الفلسفي في نتاج الفلاسفة العرب – الاسلاميين الا من خلال القضايا التي عالجتها الفلسفة اليونانية بعينها ، فلما لم يجدها هي نفسها في نتاج الفكر الفلسفي العربي – الاسلامي نفى عن هذا النتاج حتى صفته الفلسفية .

ان قضية العلاقة بين فكرين او فلسفتين ينتميان الى مجتمعين مختلفين، قضية معقدة لانها تخضع لعملية معقدة ترفض مثل هذا النظر التبسيطي الميكانيكي . انها قضية العلاقة بين الداخلي والخارجي من اشكال الوعي الاجتماعي ، وهي علاقة تفاعل له قوانينه وديالكتيكه الحركي . ان السمة العامة الاساسية لقوانين هذه العلاقة هي اولا كونها موضوعية وليست ذاتية ارادية ، وهي – ثانيا – كون الفكر الخارجي لا يمكن ان يكون فاعلا ومؤثرا في الفكر الداخلي الا عبر العلاقات الداخلية لهذا الاخير ، اي عبر القضايا التي يرتبط بها بنسيج من العلاقات الخاصة بمجتمعه المعين والمحددة بظروف هذا المجتمع وخصائص علاقاته الانتاجية المادية وتاريخيتها المتميزة . وبما ان اولئك الباحثين في الفكر الفلسفي العربي – الاسلامي ، لا يأخذون بأسلوب النظر هذا في فهم ديالكتيك العلاقة بين الخارجي والداخلي من اشكال الفكر ، لم يستطيعوا ان يدركوا منطق الديالكتيك الداخلي للفكر العربي بعامة والفلسفي منه بخاصة من حيث علاقته بالاسلام ، كفكر وعقيدة ونظام معا ،اولا ،وعلاقته ثانيا بقضايا المجتمع العربي – الاسلامي ، التي تميزت بكونها نسيجا تتداخل فيه ، على نحو بالغ التعقد ، جملة من القضايا الاجتماعية والسياسية مع جملة من القضايا الدينية الاعتقادية والتشريعية . واذ هم لم يدركوا هذا كله، لم يستطيعوا ان يدركوا – بالضرورة – منطق ديالكتيك العلاقة بين ما هو داخلي صرفا في الفكر العربي هذا ،وما هوخارجي ورد اليه بطريق الفكر الغربي اليوناني او بطريق الفكر الشرقي الفارسي والهندي . لذلك كله اباح هؤلاء الباحثون لانفسهم ، بمثل تلك النظرة التبسيطية الميكانيكية ، ان ينكروا على الفكر العربي – الاسلامي اصالته الفلسفية . ولو انهم ادركوا هذين المنطقين : منطق الداخلي ومنطق علاقته بالفكر الخارجي وفق النظر العلمي ، لكان يسيرا عليهم ان ينفذوا الى جوهر المسألة ، فيعلموا ان الفلسفة اليونانية ما كان لها ان تؤثر اثرها التاريخي المعروف في الفلسفة العربية – الاسلامية الا بطريقة الانصهار والتحول التفاعلي الديالكتيكي عبر « آلية » (Mechanism) الفكر العربي – الاسلامي الداخلية ، بحيث اتخذت الفلسفة اليونانية ، عبر هذه

العملية ، واقعا عربيا – اسلاميا ، واكتسبت بهذا الواقع حياة جديدة تختلف عن حياتها اليونانية الصرف (١) .

ثالثا – اسلوب النظر في تمايز الثقافات القومية على اساس عرقي (عنصري) . وهذا اسوا الاساليب في معالجة قضايا الفكر البشري ، لا من حيث كونه ضربا من التفكير المثالي وحسب ، بل من حيث كونه – فوق ذلك – ينطلق من ايديولوجية استعمارية فاشية تصنف مراتب الشعوب تصنيفا هرميا تحكمه « نظرية الجنس » التي قذف بها العلم الى قرار سحيق منذ زمن . بهذا الاسلوب العرقي نفسه تعامل مع تراث الفكر العربي – الاسلامي فريق من الباحثين ، مستشرقين وعربا وشرقيين ، ولا يزال فريق منهم يتعامل معه بروح من هذا الاسلوب ، عن وعي عند بعض وعن غير وعي عند اخرين (٢).

رابعا – اسلوب النظر **التاريخي** في التراث . ورغم تفاوت الاخذين بهذا الاسلوب من حيث نوعية المنطلقات المنهجية ، يبقى هناك خط مشترك يجمعهم معا، هو رؤية العلاقة بين النتاج الفكري التراثي والظروف التاريخية التي انجز في اطارها هذا النتاج . ويأتي التفاوت بين هؤلاء من اختلافهم في فهم هذه العلاقة ومدى ما تناولها من **ابعاد** جوهرية او ثانوية او شكلية سطحية . على هذا الخط المشترك يلتقي الباحثون الذين يقفون من تراث الفكر العربي – الاسلامي ، ولا سيما الفلسفي منه ، مواقف **ايجابية** بوجه عام ، تبرز بينها مواقف تتجاوز الصفة العامة في ايجابيتها الى المنهجية العلمية بالتحديد ، اي انها تنطلق من اسس المنهج المادي التاريخي ومبادئه .

* * *

هذه اربعة من الاساليب الفكرية التي كانت في اساس الكثير من الممارسات « الموقفية » ، في عصور مختلفة ، لاستيعاب ما انجزه المفكرون العرب – الاسلاميون في العصر الوسيط من اعمال فكرية في ميادين متنوعة: في اصول العقائد ، واصول الفقه ، والتشريع ، والفلسفة ، والعلوم الطبيعية والرياضية ، والادب الخ . .ولا نزعم ان هذه الاساليب الاربعة هي وحدها المتحكمة بتلك الممارسات او بغيرها مما لا يحصى من ممارسات توجهت الى هذا

---

(١) راجع حسين مروة : الموقف من التراث في الدين والفلسفة – مجلة « الاداب » ، بيروت العدد الخامس ، السنة ١٨ – ايار – مايو ١٩٧٠ – او « دراسات نقدية » – طبعة ٢ (دار الفارابي) ، ص ٣٥٣ .

(٢) سنضع ،في ما يأتي من المقدمة ، نماذج من استخدام هذا الاسلوب العرقي في معالجة التراث الفكري العربي – الاسلامي ، مع مناقشة علمية لهذه النماذج .

التراث . غير اننا نستطيع القول بان الاساليب الثلاثة الاولى منها تنطلق من منهج فكري واحد ، رغم اختلافها اسلوبيا ، هو – بصفة عامة – المنهج « اللاتاريخي »، وان كان الجامع الاساس بينها هو الموقف المثالي ، ومن هذا الموقف ذاته تنبع اساليب اخرى في النظر الى كل نتاج فكري ، ومنه ذاته ينبع « المنهج اللاتاريخي » الذي هو الاطار العام لكل أسلوب من هذا النمط قد نكتشفه خلال البحث .

– ١١ –

لقد اعتمدنا التصنيف المنهجي اساسا في استقصاء مواقف المؤرخين والباحثين من تراثنا الفكري . ولكن ذلك ليس يغنينا عن الاستعانة بالتصنيف التوضيحي الذي يساعدنا على وضع كل موقف في حدوده الخاصة تاريخيا وفكريا وايديولوجيا . وقد سبق ان حددنا في اطار هذا التصنيف ثلاثة اقسام من المؤرخين والباحثين هؤلاء : القدماء ، والمحدثين من العرب والشرقيين، ثم المستشرقين وسواهم من الغربيين . ونتجه الان الى رؤية المواقف في حدودها تلك لدى كل قسم على انفراد :

أ – القدماء

تسوقنا موجبات البحث ، لدى استقصاء مواقف القدماء من العرب والشرقيين بعامة ، ان نرجع الى ابعد الازمنة حتى الزمن الذي لم يكن التراث فيه قد اصبح تراثا ، بل كان لا يزال حاضرا عصره ، اي الزمن الذي كان لا يزال يولد فيه هذا التراث ويتوالد ، ينمو ويتطور ، يختصم فيه الناس ويختصم هو معهم ، يثير فيهم المشكلات ويثيرون هم له المشكلات . منذ ذلك العصر ظهرت المواقف المختلفة منه ، اي قبل ان يصبح تراثا ، واستمرت تظهر المواقف المختلفة ، منذ ان اصبح تراثا ، في كل مكان من الشرق ومن الغرب، ولا تزال وستبقى تظهر . ففي زمن نشأته ، وفي ازمان تحولاته من الاشكال اللاهوتية الاسلامية الصرف ، الى الاشكال اللاهوتية – العقلانية (علم الكلام المعتزلي) ، فالى شكله الفلسفي الاول (الكندي)، حتى اشكاله الفلسفية الناضجة المستقلة ، من حيث المضمون ، عن الفكر اللاهوتي (بدءا من الفارابي) – في كل زمن من هذه الازمان كان هذا الفكر – التراث يستثير ويستثار ، يخاصم ويتلقى انواع الخصومات ، كان « حزبيا » دائما وتتحداه « الحزبية » دائما . وفي كل زمن من هذه الازمان كان موضوع جدل واختلاف ، وكان الجدل والاختلاف فيه شكلا من اشكال الصراع الفكري والايديولوجي ينعكس فيه – بحدود متفاوتة – نوع الصراع الاجتماعي والسياسي في هذه المرحلة

وذلك من تاريخ المجتمع العربي – الاسلامي .

كانت مسالة القدر اول مسالة خاض فيها الفكر العربي – الاسلامي باتجاه عقلي وعلى اساس «حزبي» اي على قاعدة فكرية ومن منطلق سياسي (معارضة الحكم الاموي) . ومنذ اخذت هذه المسالة تحتل المركز المحور بين المسائل الفكرية الكبرى المثارة في ما بين القرنين الاول والثاني الهجريين (منتصف القرن السابع) ، اخذت المواقف ، المؤيدة والمعارضة ، تبرز في ساحة فسيحة يحتدم فيها الصراع على اشده ، واستخدم معارضو الفكر القائل بنفي القدر سلطة الدين في ارهاب هذا الفكر ، كما فعل المصعب الزبيري اذ نقل عن مالك بن انس (٩٦–١٧٩ هـ / ٧١٤–٧٩٥) انه قال : «الكلام في الدين اكرهه ، ولم يزل اهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه ، نحو الكلام في راي جهم والقدر وما اشبه ذلك ...» (١) ، ثم بالغوا في استخدام الدين ذريعة لتشويه فكرة نفي القدر حتى اطلقوا على دعاتها اسم «القدرية» رغم ان هذا الاسم جدير ان يطلق على من يقول بنقيض فكرتهم ، اي على الجبرية . كان ذلك بقصد تطبيق حديث منسوب الى النبي على اهل الاختيار ، وهو الحديث القائل : « القدرية مجوس هذه الامة» . وقد رفض المعتزلة هذه التسمية قائلين : « .. لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله»(٢)، وهم لا يقولون بذلك .

* * *

ثم يأتي دور **المعتزلة** لتطوير الاتجاه العقلي وتقعيده على قواعد نظرية مستمدة من لقاحات فلسفية متنوعة المصادر ، وكان يعني هذا الاتجاه المعتزلي انعطافا في الفكر العربي – الاسلامي من جهتين : جهة تتعلق بمسالة المعرفة، وجهة تتعلق بترسيخ فكرة حرية الانسان اي مسؤوليته عن افعاله . من الجهة الاولى كان اتجاه المعتزلة خرقا لحصر مصدر المعرفة في واحد ، هو المصدر الالهي ، اذ اضافوا العقل كمصدر اخر للمعرفة حتى في مسائل العقيدة . ومن الجهة الثانية اقاموا مفهوم العدالة الالهية على اساس حرية الانسان، اي على نفي الجبرية المطلقة التي تحكم كل افعاله . وهنا ظهرت مواقف الخصومة لهذا الاتجاه من كلتا جهتيه ، واستخدم الدين كذلك وسيلة لكبح التطلعات العقلانية المعتزلية وعرقلة تطورها نحو الفكر الفلسفي المستقل عن اساسه اللاهوتي . وقد توزعت مواقف الخصومة هذه بين

(١) ابن عبد البر (– ٤٦٣ هـ / ١٠٧٠) : « مختصر جامع بيان العلم وفضله » ، ص ٢٠٢ .
(٢) الشهرستاني : الملل والنحل (ط ٢ ، القاهرة) ، ص ٤٩ .

تيارات ثلاثة في عصر النهوض المعتزلي ، هي : التيار السلفي ، والتيار الحنبلي ، والتيار الاشعري (١) . وهذه تشترك جميعا في خط واحد يتسم بالعداء للجوانب التقدمية النسبية من افكار المعتزلة .

● لقد تضافرت كل التيارات المحافظة على اقصاء الفكر المعتزلي نهائيا عن صعيد النشاط الفكري في منتصف القرن التاسع الميلادي . ومن أعجب ما حدث ، بعد ذلك ، ان غياب المعتزلة عن مسرح النشاط هذا قد اقترن بغياب المصادر الاصلية لافكارهم غيابا كليا عن المكتبة العربية ـ الاسلامية ، حتى لم يبق لنا من هذه الافكار الا ما صاغه خصومهم صياغة مشتتة مجتزاة، وحرمت الاجيال اللاحقة قراءة الفكر المعتزلي بصورته الحقيقية الكاملة التي صاغها اهله انفسهم في مؤلفاتهم ، ولم يصل الينا من هذه المؤلفات اخيرا سوى كتاب ((**الانتصار**)) لابي الحسن الخياط ، وبعض المخطوطات التي عثرت عليها بعثة مصرية اوفدت الى اليمن في سنوات قريبة سابقة، وصدر في مصر من هذه المخطوطات بضعة اجزاء من كتاب « المغني » للقاضي عبد الجبار المعتزلي (٢) . ومن الواضح لنا الان ان مواقف العداء هذه لم تكن لتبلغ هذا الحد الاقصى من تغييب تراث المعتزلة، لولا ان العداء موجه ـ اساسا ـ لنزعة التحرر العقلي الغالبة على هذا التراث . ان موجة العداء للفكر المعتزلي قد امتدت الى عصور لاحقة وتشكلت باشكال من العداء لكل فكر يعتمد النظر العقلي حتى علوم الطبيعة والفلسفة والرياضيات .

● يصف المسعودي موقف المحافظين من اهل السنة ، في خلافة المتوكل العباسي ، حيال الفكر المعتزلي بقوله انه بالرغم من كون المتوكل « .. من اظلم الخلفاء ، فقد مدحه اهل السنة واغتفروا له فعاله لرفعه المحنة (يقصد « محنة » سيطرة الفكر المعتزلي !) ورأى له كثير من المحدثين رؤى في المنام تذكر ان الله غفر له » (٣) . ومثل لك ما يرويه السيوطي عن موقف الفقهاء والمحدثين من ان احدهم ابا بكر ابن ابي شيبة جلس ، ايام المتوكل ، في جامع الرصافة وجلس اخوه في جامع المنصور وحملا الناس على الدعاء للمتوكل والثناء عليه (٤). ولكن المسألة تجاوزت هذا الموقف الى مختلف

---

(١) راجع الشهرستاني: الملل، جا ص ٨٤ـ٨٥، ٨٧ . والسيوطي: تاريخ الخلفاء، ط مصر: ص ١٢٢ . والسبكي : طبقات الشافعية ج ٥ ،ص ٢١٧ . واحمد امين ـ ضحى الاسلام ، ج ٣ ، ص ١٧٨ ـ ١٨٠ . والاشعري ، ابو الحسن : مقالات الاسلاميين ، ج ٢ ، ص ٥٨٤.

(٢) راجع علي سامي النشار : نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام ، ج ١ ، ص ٦٨٤ .

(٣) المسعودي : مروج الذهب ، ج ٢ ، ص ٢٨٨ .

(٤) راجع السيوطي : تاريخ الخلفاء ، ص ١٢٨ .

اشكال الطعن بفكر المعتزلة ، بل الى تشويهه وتحريفه ، كما فعل الاسفراييني، مثلا ، في تأويل نصوص المعتزلة بشأن مفهوم العدل عندهم . فان شروحهم لهذا المفهوم تضمنت القول بأن قدرة الانسان مقيدة لقدرة الله (١) ، وجاء الاسفراييني (وهو احد كبار المؤلفين الاشعريين) يفسر هذا القول تفسيرا عجيبا . قال ان كون « العباد » يخلقون افعالهم ، كما يرى المعتزلة ، انما يؤدي « الى ان كل واحد منهم، كالبقة والبعوض والنحلة والنملة والدودة ، خالق : خلق افعاله، وليس الله خالقا لافعالهم ولا قادرا على شيء من اعمالهم، وانه قط لا يقدر على شيء مما تفعله الحيوانات كلها ، فاثبتوا (اي المعتزلة) خالقين لا يحصون ولا يحصرون (...) انهم مهدوا بذلك طريق القول بالتثنية » (٢) . ان تفسيرا كهذا لمفهوم المعتزلة يتجاهل ان كلمة « العباد » في نصوصهم تعني البشر وحدهم ، ويتجاهل كون المعتزلة لا يمكن نسبة «التثنية» اليهم وهم الذين بلغ من تشددهم في المحافظة على نقاء مفهوم « التوحيد » حد خوض المعارك العنيفة في مناهضة اهل التثنية ، فضلا عن اهل التشبيه والتجسيم .

● لعل **ابن خلدون** وحده ، رغم « حزبيته » الاشعرية ، استطاع ان يدرك قيمة الظروف التاريخية التي جعلت الفكر المعتزلي يكتسب جاذبية استقطبت انظار معاصريه . فان ابن خلدون ادرك ان عصر المعتزلة كان عصر تطور العلوم ، وان هذا الواقع التاريخي كان السبب في اشاعة الفلسفة واجتذاب الناس اليها ، وكان الممهد للمعتزلة ان يحدثوا « بدعتهم » ـ كما يعبر ابن خلدون انطلاقا من اشعريته ـ مستخدمين الفلسفة في تفكيرهم حتى لم يكن من اليسير على خصومهم ان يدحضوا حججهم لكونها قائمة على قواعد فلسفية . غير ان ابن خلدون يرى هنا ان ذلك هو السبب في نهوض ابي الحسن الاشعري بمهمة الدفاع عن مذهب اهل السنة **بالادلة العقلية** ، اي بسلاح المعتزلة نفسه ، وان ائمة الاشعريين بعد مؤسس مذهبهم تابعوا طريقه فادخلوا « علوم المنطق » في مباحثهم ، ثم مضوا حتى ادخلوا فيها الفلسفة من غير ان تلتبس مسائل الكلام بمسائل الفلسفة في مباحثهم هذه . ويخص ابن خلدون « كتب الغزالي والامام بن الخطيب» بالاشارة الى كونها النموذج القدوة في هذا المجال ، وهو ينتقد المتأخرين من المتكلمين بأنهم خلطوا بين الطريقتين:

---

(١) راجع التفصيل في الفصل الخامس من القسم الثاني لهذا الكتاب ، الفقرة بعنوان : « حدود القدرة الالهية » .

(٢) الاسفراييني ، ابو المظفر طاهر بن محمد (ـ ٤٧١ هـ/١٠٧٨): التبصير في الدين ـ القاهرة ١٩٥٥ ، ص ٤٨ .

طريقة علم الكلام السني وطريقة الفلاسفة (1). على كل حال: نفهم من كلام ابن خلدون هنا اعترافا ضمنيا، لا يقصده، بان للمعتزلة الفضل الاول في وضع العلاقة بين علم الكلام والفلسفة موضع الامر الواقع التاريخي. ان ابن خلدون يتميز بين قدماء الفكر العربي – الاسلامي بحس «تاريخي» مرهف اضفى على تفسيره للاحداث وجها علميا ومكّنه من النفاذ الى ما وراء الظاهرات، بصرف النظر عن وقوفه من المعتزلة موقف الخصم انطلاقا من «حزبيته» الاشعرية. بل من الحق القول انه رغم موقفه «الحزبي» لم يدع هذا الموقف يحجب عنه الرؤية التي تفذت الى سر العلاقة بين تطور العلوم وتطور النظر الفلسفي وكون هذه العلاقة هي اساس النجاح الذي ظفر به المعتزلة وكون هذا الاساس نفسه هو الذي مكّن لعلم الكلام الاشعري ان يصبح احد البديلين عن علم الكلام المعتزلي. اما البديل الآخر فكان **الفلسفة** ذاتها.

ان ظروف الصراع بين تيارين فكريين رئيسيين: تيار الفكر النازع الى التحرر من علاقاته اللاهوتية الذي يمثله المعتزلة، وتيار الفكر الاخر المتشبث بديمومة الاحتكام الى هذه العلاقات، الذي ظهر المذهب الاشعري ليكون ممثله الاقوى، لانه كان الاقل عزلة عن المجرى العام لحركة التطور المعاصر لها – نقول: ان ظروف هذا الصراع كانت من قوة الفعل التاريخي بحيث لم يكن قطع مسيرة الفكر المعتزلي بقادر على قطع مسيرة الصراع نفسه، لان ظروفه تلك محكومة بقوانين موضوعية حتمية لا برغبات ذاتية او باحكام ارادية. من هنا نرى ان غياب الفكر المعتزلي، وان بوسائل القهر والقسر، كان تحويلا للصراع الى شكل اعلى مما كان عليه حين كان هذا الفكر في عنفوان نشاطه. ذلك ان التيار المعتزلي تحول، بعد غياب ممثليه، الى مجريين كبيرين انقسم اليهما طرفا الصراع منذ ذلك المفترق التاريخي حتى المفترق الذي نسميه «العصور الحديثة»: المجرى الاول هو **الفلسفة**، وهو الذي ندعوه بالفلسفة العربية – الاسلامية. والمجرى الثاني هو علم الكلام الاشعري، او المذهب السني **الاشعري**. قلنا ان هذا الانقسام الجديد كان تحولا نوعيا في شكل الصراع، لانه انتقل من كونه صراعا بين اللاهوتية الصافية واللاهوتية – المعقلانية، الى كونه اصبح صراعا بين لاهوتية «معقلنة» في المذهب الاشعري وبين عقلانية تنزع بقوة الى الاستقلال عن اصولها اللاهوتية في الفلسفة العربية – الاسلامية.

كان فكر **الغزالي** النموذج الاعلى لاحد طرفي هذا الصراع الجديد، اي الطرف الذي كان مرغما، موضوعيا، ان «يعقلن» الفكر اللاهوتي الاسلامي.

(1) ابن خلدون – بتلخيص –: المقدمة – دار الكتاب اللبناني، بيروت 1956، ص ٨٣٧ – ٨٤١.

ومنذ الغزالي اخذت تتجلى مواقف القدماء من الفكر الفلسفي الذي اصبح المظهر الامثل لتراث الفكر العربي – الاسلامي بما اقترن به، اقتران تفاعل جدلي، من منجزات علمية في الفيزياء والكيمياء والفلك والرياضيات والجغرافية، وبما كان لهذا التفاعل الجدلي من اثار وجدت تجلياتها في ما نسميه بالنزعات المادية. فقد اصبح الاتجاه الغالب لتلك المواقف هو اتجاه الغزالي نفسه، وهو الذي سلط سيف الارهاب الفكري الديني على الفلسفة والفلاسفة، وهو الذي حدد – الى مدى بعيد – اشكال النظر الوحيد الجانب الى هذا التراث في مباحث المتكلمين الاشعريين المتاخرين وغيرهم وفي مؤلفات المؤرخين منهم. وقد نستثني من هذا الحكم اثنين بين كبار مفكري الاشاعرة: الشهرستاني مؤرخ الفلسفة الاشهر، وابن خلدون. فان الاول كان نموذج المؤرخ الامين للحقيقة التاريخية لذاتها رغم احتفاظه بمذهبيته الاشعرية في ما يتصل بالراي لا في ما يتصل بالتحقيق التاريخي. واما ابن خلدون فهو – كما اشرنا من قبل – يتميز بالنظرة ذات التوجّه العلمي في فهم التاريخ، ولذا قلما تاسره النظرة الوحيدة الجانب.

غير ان مواقف العداء للفكر الفلسفي كانت اسبق عهدا من زمن الغزالي، بل سبقت زمن ابي الحسن الاشعري نفسه. ولكن الفرق ان هذه المواقف كانت تصدر اول الامر عن استشعار «خطر» الفلسفة على العقيدة الايمانية، او على الايديولوجية السلطوية في الاساس، دون معرفة بنوعية هذا «الخطر»، بل بناء على اوهام مبعثها نزعة المحافظة بحد ذاتها اولا، وتحريض ذوي السلطان الرسمي وحاملي ايديولوجيتهم ثانيا. وبعد ان اصبحت المعارف الفلسفية جزءا عضويا في البنية الفكرية العامة منذ القرن الثالث الهجري (التاسع)، اصبحت مواقف العداء للفلسفة تصدر عن ادراك صريح ووضوح معرفي بحدود ابعاد الخطر على الايديولوجية المسيطرة من الاتجاهات الفلسفية الجديدة. نعني بها الاتجاهات التي تعتمد الحقيقة الفلسفية اساسا لفهم العالم. ان هذا النوع من الادراك ووضوح المعرفة هو ما قامت عليه مواقف التيار الاشعري واعظم ممثليه: الغزالي (1)

(1) ظهر بين عهدي الاشعري والغزالي بعض من حملوا راية العداء الشديد للفلسفة على غير هذا الاساس من الادراك والوضوح المعرفي، بل بالعكس: على الجهل العجيب بالمعارف الفلسفية. نذكر مثالا طريفا لذلك مما كتبه جمال الدين ابو بكر محمد بن العباس الخوارزمي (– ٣٨٢ هـ / ٩٩٢) في كتابه «مفيد العلوم ومبيد الهموم» – المطبعة الشرقية ١٣٢٨ هـ، ص ٦١–٦٢ –. قال: «.. وهم – اي الفلاسفة – قوم من اليونانيين تحذلقوا في المقالات حتى وقعوا في وادي الحيرة والخباط – وهو كالجنون وليس به – وتحيروا في الالهيات، وبنوا مقالاتهم على التشهي المحض والدعاوي الصرف، ويزعمون انهم اكيس خلق الله، وسياق مذهبهم يدل على=

في الثلث الاخير من القرن الثالث الهجري اخذت مواقف العداء للفلسفة تزداد تشددا في مكافحة الفكر الفلسفي حتى فرض على الوراقين (نساخ الكتب) ان يقسموا بأن لن يشتغلوا بانتساخ اي من كتب الفلسفة. فكان من اثر ذلك ان هجر الوراقون مهنتهم (١). ان تاريخ هذا الحادث يشير الى زمن نهوض التيار الاشعري، كما ان هجر الوراقين مهنتهم اثر هذا الحادث يشير الى ان انتشار الفكر الفلسفي بلغ المدى الذي ادى الى تعطيل مهنة الوراقين لمنعهم من انتساخ الكتب الفلسفية، بمعنى ان هذه الكتب كانت الاكثر رواجا حينذاك.

اما النظر الوحيد الجانب الى فلسفة ذلك العصر فيتمثل، لدى القدماء، بأساليب مختلفة تلتقي جميعها، او معظمها، على نهج فكري مشترك تسوده الغيبية والذاتية والميتافيزيقية (السكونية).

☐ اول ما نلحظه من تجليات هذا النهج ما يروى من تفسيراتهم لحركة نقل العلوم الفلسفية التي نشطت في عصر المأمون. فقد شاع بينهم تفسير ابن النديم (- ٣٨٥ هـ/٩٩٥) بأن المأمون راى في منامه ارسطاطاليس فسأله بعض الاسئلة، فلما نهض المأمون من منامه طلب ترجمة كتب ارسطو، فكتب الى ملك الروم يسأله الاذن في انفاذ ما يختار من كتب العلوم القديمة المدخرة في بلاد الروم، فأجابه الى ذلك بعد امتناع، فأخرج المأمون جماعة، منهم الحجاج بن مطر وابن البطريق وسلم صاحب بيت الحكمة وغيرهم، فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا، فلما حملوه امرهم المأمون بنقله، فنقل (٢). هكذا، بمثل هذا الاسلوب من التفكير الغيبي والذاتي، بل بمثل هذه البساطة والسذاجة، فسر هذا المؤرخ حركة تاريخية عظيمة الاثر في تطور الفكر العربي - الاسلامي. والاغرب من ذلك ان المؤرخين العرب الاسلاميين اللاحقين لابن النديم تناقلوا عنه هذا التفسير دون مناقشة كأنه من مسلمات الامور عندهم، فلم يبق اذن تفسير فرد، بل اتخذ صفة الظاهرة الاسلوبية العامة في فهم احداث التاريخ

= انهم اجهل خلق الله واحمق الناس. واساس الالحاد والزندقة مبني على مذهبهم، والكفر كله شعبة من شعبهم (...) وكانوا يترهبون لقطع النسل، ورئيسهم افلاطون الملحد لعنه الله قال لموسى بن عمران رسول الله وكليمه: « كل شيء تقوله اصدقك فيه الا قولك: كلمني علة العلل» انظر الى اعتقاد هذا الخبيث كان يكذب رسول الله ويعتقد ان الله تعالى لا له كلام البته (...) ويعتقد ان العالم قديم. واخوانه، كارسطاطاليس وسقراط وبقراط وجالينوس، كلهم ملاحدة العصر وزنادقة الدهر يقينا (...) فهم مشركون ملحدون لعنهم الله » !!

(١) ابن الاثير: الكامل - ج ٣، ص ١٦٢.

(٢) ابن النديم: الفهرست، ص ٢٤٣.

الكبرى. ان سيطرة هذه الظاهرة الاسلوبية حجبت عن اولئك المؤرخين حقيقة ان الصلة بين الفكر العربي - الاسلامي و « العلوم القديمة » - اي الفلسفة وما يتبعها من علوم المنطق والطبيعة والرياضيات والطب - بدات قبل عصر المأمون، وما كانت تنتظر ان يحلم هذا الخليفة حلمه «التاريخي» ! لكي تبدا.. نقول ما كانت تنتظر ذلك الحلم، لان ظروف حركة التاريخ وما خلقته من ضرورات اجتماعية وتفاعلات فكرية وحاجات حضارية، هي التي عقدت تلك الصلة، بصورة موضوعية، خلال القرنين الاولين للهجرة تدريجا، وما كان لارسطاطاليس ان «يحظى» بلقاء المأمون في منامه لولا ان هذا الفيلسوف كان موجودا بالفعل في العالم الفكري لمجتمع الخلفاء العباسيين الذين سبقوا المأمون وسبقوا حلمه «الخلاق» !. ليس هذا الكلام استهزاء بالمأمون نفسه، وهو الذي ادى دوره العظيم حقا في تطوير تلك الصلة، ولكنه اداه استجابة لظروف مجتمعه وعصره الموضوعية، لا استجابة لحلم طارىء او لمصادفة عابرة، او ارادة ذاتية.

☐ ثم نرى هذا النهج يتجلى كذلك، ولكن بأسلوب اخر، في النظر الى « العقل العربي» من حيث قابليته المعرفية للفلسفة. فهنا نجد ملمحا من اسلوب النظر **العرقي**. هذا الاسلوب بدا القاضي صاعد الاندلسي (- ٤٦٣هـ/ = ١٠٧٠) استخدامه بصدد الكلام على العلوم عند العرب قائلا: « ... واما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئا منه، ولا هيأ طباعهم للعناية به، ولا اعلم احدا من صميم العرب شهر به الا ابا يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي وابا محمد الحسن الهمداني » (١). وواضح من هذا التعميم الذي شمل من تاريخ الفكر العربي حتى مرحلتي الكندي والهمداني ان القاضي صاعد لم يحصر حكمه في نطاق الجاهلية العربية كما هو الظاهر من سياق كلامه في الكتاب، بل جعل الحكم مطلقا ينطبق على العرب كجنس من البشر، في كل عصور تاريخهم، لا كمجتمع يمر في ظروف معينة خلال مرحلة تاريخية معينة. وسنرى هذا الاسلوب الفكري العرقي يتردد استخدامه في معالجة الفلسفة العربية - الاسلامية لدى غير القاضي صاعد من القدماء، ولدى الباحثين

(١) القاضي صاعد بن احمد الاندلسي: طبقات الامم، ص ٧٠. اما الهمداني الذي يذكره القاضي صاعد هنا فقد ذكره القفطي في اخبار الحكماء وقال انه مات في سجن صنعاء سنة ٣٣٤ هـ = ٩٤٦، وهو - اي الهمداني - مؤلف كتاب - سرائر الحكمة - وكتاب: انساب حمير، وله مباحث فلسفية عن اصل العالم وعن قواعد المنطق والكلام - راجع العقاد: اثر العرب في الحضارة الاوروبية، ص ٢٧ -.

المحدثين من العرب والمستشرقين (١) . فالقضية عند صاحب «طبقات الامم» هي اذن ان العرب «جنس» غير قابل بالطبع والفطرة لتلقي علم الفلسفة او لتلقي المنحة الالهية في هذا المجال . واذ هو استثنى الكندي والهمداني من هذا التعميم ، فانما كان الاستثناء للتدليل على وجود القاعدة . ذلك يعني ــ مع ذلك ــ ان صاحب « طبقات الامم» يضع فاصلا بين فلاسفة التراث على اساس الانساب القومية الاصلية ، بدليل النص الذي نتحدث عنه اولا ، وبدليل الثناء والاعجاب اللذين اضفاهما على الفارابي في مكان اخر من الكتاب(ص٥٣) ثانيا، لاعتباره الفارابي ذا اصل غير عربي . ان الفصل بين فلاسفة هذا التراث بناء على اختلاف الاصول القومية، هو ــ عدا كونه يتضمن نظرة عرقية مرفوضة علميا ــ يتضمن كذلك فكرة تفتيت وحدة التراث الفكري العربي ــ الاسلامي . ذلك ان هذه الوحدة غير قابلة للتفتيت والتجزيء على اساس عرقي اطلاقا . وهي وحدة قائمة على قاعدتين متلازمتين تلازما جدليا تاريخيا وموضوعيا ، هما : **العربية** ، والاسلامية . هذا التراث عربي كله مهما كانت الاصول القومية لمنتجيه . هو عربي لا من حيث لغته مجردة ، بل من حيث ان بناءه اللغوي هو في الوقت نفسه بناء فكري واجتماعي وسياسي معا، وهو ايضا بناء فيلولوجي وانتولوجي وسيكولوجي في آن واحد . اما **اسلامية** هذا التراث فهي مرتبطة بهذا البناء بكل علاقاته الداخلية هذه ارتباط كينونة وصيرورة . فلا اسلامية للتراث منفصلة عن عربيته . لهذا كله لا يصح النظر الى مبدعي هذا التراث على اساس ان هذا عربي وذاك غير عربي . بل الصحيح ان كلهم عربي ثقافيا وفكريا ، وكلهم اسلامي كذلك ، وهذا الشمول ينتظم غير المسلمين ممن اسهموا في صنع هذا التراث بأي شكل من اشكال الاسهام المعروفة تاريخيا (كترجمة الثقافات والفلسفات اليونانية والفارسية والهندية مثلا) .

□ وقد وقع الشهرستاني نفسه في اسر نوع اخر من اساليب النظر غير الواقعية وغير العلمية الى هذا التراث . يقول الشهرستاني عن « المتأخرين من فلاسفة الاسلام» انهم « قد سلكوا كلهم طريقة ارسطوطاليس في جميع ما ذهب اليه وانفرد به ، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي افلاطون والمتقدمين . ولما كانت طريقة ابن سينا ادق عند الجماعة ، ونظره في الحقائق

(١) يستثنى من القدماء هنا ابن خلدون ، فهو لا يرى في طبيعة العرب قصورا عن تلقي الفلسفة ، لانه لا يصنف القابليات المعرفية للشعوب على اساس عرقي، بل هو يردها الى عوامل طبيعية واجتماعية ــ العمران ــ والى هذه العوامل نفسها يرد واقع كون اكثر الفلاسفة في تراثنا هم من غير العرب ــ راجع المقدمة : الباب السادس ، الفصل الثالث عشر ، ط بيروت ص ٨٦٠ ــ ٨٦٦ .

اغوص ، اخترت نقل طريقته من كتبه (...) واعرضت عن نقل طرق الباقين، وكل الصيد في جوف الفرا » (١) .

من الانصاف العلمي للشهرستاني ان لا نقصر الكلام هنا على المأخذ الاسلوبي الذي نأخذه عليه في هذا النص ، او هذا الموقف ، بتعبير ادق . بل علينا ، قبل شرح المأخذ ، ان نحدد الدور الكبير الذي اداه الشهرستاني (٢) لتاريخ الفلسفة . فان كتابه «الملل والنحل» (٣) يتميز بان ظهوره كان اشبه بمرحلة كاملة في صيرورة تاريخ الفلسفة علما . وقامت فكرة تأليفه على اساس وضع تاريخ للفلسفة العالمية كلها حتى عهده هو . ويبدو ان المؤلف كان يتمتع بمعرفة جيدة لمصادر عمله ، وقد فسر فلسفات اليونان والفرس والهنود والعرب بصورة متسلسلة تتميز بخصائصها . ان لهذا العمل فضلا كبير الاهمية من حيث انه حاول وضع الحد الفاصل بين الدين والفلسفة . وهذا لا يرجع ــ كما يبدو ــ الى صفة متميزة في ترتيب المواد عنده فقط، بل يرجع ــ قبل هذا ــ الى المبدأ الخاص الذي اعتمده الشهرستاني في اسلوب البحث . فقد كان هذا المبدأ بحد ذاته ، في تلك المرحلة التاريخية ، ذا اهمية تقدمية كبيرة . فهو يقول في مستهل الجزء الثاني من الكتاب : « الباب الاول ، اهل الاهواء والنحل من الصابئة ، والفلاسفة ، وآراء العرب في الجاهلية ، وآراء الهند . وهؤلاء يقابلون ارباب الديانات تقابل التضاد كما ذكرنا . واعتمادهم على الفطر السليمة ، والعقل الكامل، والذهن الصافي»(٤).

فالشهرستاني بهذا النص لم يضع فاصلا بين الدين والفلسفة فحسب، بل اشار ــ بموضوعية ــ الى اعتماد الفلاسفة على : « الفطر السليمة ، والعقل الكامل ، والذهن الصافي»، ولا يناقض ذلك ما وصف به الفلاسفة ، من دهريين وطبيعيين والهيين ، بعد ذلك ، من اوصاف تشعر بتسخيفهم . فانه لم يخرج عن كونه ينطلق بدراسته الفلسفات عن كونه مسلما اشعري المذهب . ولكن يكفي منه انه فصل بين الدين والفلسفة ، واعترف الفلسفة بكونها تعتمد مبادىء لا تنكرها . يضاف الى ذلك ان الشهرستاني جاء بمبدأ تمييز الفلسفات بعضها عن بعض على اساس التيارات ، لا على اساس الاراء والافكار الشخصية المحض . وهذا من اكبر الفضل الذي قدمه لحركة تطور تاريخ الفلسفة . فقد

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، تحقيق كيلاني ١٩٦١ ، ج ٢ ، ص ١٥٨ ــ ١٥٩ .

(٢) عاش الشهرستاني القرنين الخامس والسادس الهجريين ــ ٤٧٩ــ٥٤٨ هـ / ١٠٨٦ــ١١٥٣.

(٣) طبع «الملل والنحل» للشهرستاني في لندن ١٨٤٢ ، وفي ليبزغ ١٩٢٣، وفي القاهرة ١٣٤٧ هـ على هامش كتاب الفصل لابن حزم ، وفي القاهرة ايضا مستقلا ١٩٦١ .

(٤) الشهرستاني : المصدر السابق ، الطبعة نفسها ، ج ٢ ، ص ٣ .

صنف الفلاسفة الى : ١ ـ الماديين او الطبيعيين الذين قال انهم يعتمدون العالم المحسوس وسماهم بالطبيعيين الدهريين . ب ـ الفلاسفة الالهيين الذين قال انهم قد ترقوا عن المحسوس واثبتوا المعقول ونفوا الاحكام والشريعة والاسلام ، وانهم قالوا عن الشرائع بأنها امور مصلحية عامة وان الحدود والاحكام والحلال والحرام امور وضعية ، وعن اصحاب الشرائع انهم رجال لهم حكم عملية (١) . وفي تقسيم اخر سماه التقسيم الضابط قال : « بين الناس من لا يقول بمحسوس ولا معقول ، وهم السفسطائية . ومنهم من يقول بالمحسوس ولا يقول بالمعقول ، وهم الطبيعية. ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول ولا يقول بحدود واحكام ، وهم الفلاسفة الدهرية . ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول والحدود والاحكام ولا يقول بالشريعة والاسلام ، وهم الصابئة . ومنهم من يقول بهذه كلها وبشريعة ما واسلام ولا يقول بشريعة نبينا محمد ، وهم المجوس واليهود والنصارى . ومنهم من يقول بهذه كلها وهم المسلمون » (٢) .

يمكن ان نرى ، في محاولة الشهرستاني هذه ايضا، خطوة أولى نحو تمييز الفلاسفة الماديين من الفلاسفة المثاليين . وهنا نلحظ تميزا اخر له في «الملل والنحل» ، هو كونه ينظر للفلسفة كمسرح للصراع بين هاتين المجموعتين من الفلاسفة : مجموعة الماديين ، ومجموعة المثاليين . ان هذا مبدأ هام جدا كذلك يظهر في تلك المرحلة من تاريخ الفلسفة ، لان معنى ذلك ان هذا المؤرخ قد حاول اكتشاف المصدر والقوة المحركين لتطور تاريخ الفلسفة . ان كل هذه المبادىء التي تحدثنا عنها تجعل تاريخ الشهرستاني للفلسفة في مستوى رفيع من الاهمية ، لا من حيث المواد المكدسة فيه، بل من حيث وضعت فيه اسس للمبادىء الهامة جدا في اساليب البحث ، وهي المبادىء التي طورها ، بعد ذلك ، الفلاسفة الاخرون في مؤلفاتهم .

ان هذه الميزات الجليلة الشأن للشهرستاني مؤرخ الفلسفة ، لا تمنع ان نجد عنده مأخذا اسلوبيا في النص السابق المتعلق بفلاسفة التراث العربي ـ الاسلامي . فان القول بانهم سلكوا كلهم طريقة ارسطو في جميع ما ذهب اليه وانفرد به سوى كلمات يسيرة ربما راوا فيها راي افلاطون والمتقدمين، هو قول يخالف الواقع ويخالف النظر العلمي في علاقة التفاعل بين الثقافات المختلفة بوجه عام ، فضلا عن الفلسفات المختلفة . اما من حيث الواقع فان

(١) المصدر نفسه ، ص ٢ .

(٢) ايضا ، ص ٤ .

الدراسة المتعمقة لهؤلاء الفلاسفة تكشف عن مخالفات كثيرة عندهم لطريقة ارسطو ، رغم انهم لم يبعدوا عن النهج الارسطي بصورة حاسمة ، كما تكشف ان للافلاطونية المحدثة تأثيرا جليا في أسس نظرياتهم ، ولا سيما ما يتعلق بنظرية الفيض . وفي كتابنا الذي نقدمه هنا ، محاولات للكشف عما افترق به فلاسفة تراثنا عن ارسطو وغيره من الفلاسفة المتقدمين . بل حتى اذا اخذنا بالزعم القائل ان اعمال فلاسفة هذا التراث اقتصرت على الشرح والتفسير للنصوص الكلاسيكية ، فان النظرة العميقة الى الشرح والتفسير هذين تكشف عن القيمة المتميزة التي احتوياها . فان الشرح والتفسير عندهم كانا يتحولان الى عمل إبداعي خلاق مستقل ، لانهما كانا يتيحان احيانا بسط افكار جديدة كل الجدة بحيث تبرز النواة الاولى لنظريات جديدة وتخلق المقومات لنشوء فلسفة مستقلة .

واما من حيث علاقة التفاعل بين الثقافات المختلفة، فقد سبق ان اشرنا في هذه المقدمة (ص.٤) الى ان تأثير ثقافة خارجية في ثقافة داخلية لا يمكن ان يتحقق الا من خلال العوامل الداخلية ، اي من خلال الظروف الخاصة التي ترتبط بها الثقافة الداخلية ، وهي ظروف متنوعة : اقتصادية واجتماعية وسياسية وفكرية . وفي اساس ذلك نوعية علاقات الانتاج والنمط التاريخي الخاص لهذه العلاقات . ان ذلك يشكل قانونا موضوعيا شاملا . فليس من الطبيعي اذن ان تكون طريقة الفلاسفة العرب الاسلاميين في القرون الوسطى وفي مجتمع تسوده علاقات الانتاج الاقطاعية ونمطها الخاص في ذلك المجتمع، هي نفسها طريقة ارسطو وهو الذي يعكس في فلسفته وتفكيره خصائص التاريخ القديم والمجتمع العبودي الخالص . صحيح ان ليس من حقنا ان نطالب الشهرستاني ، في مرحلته التاريخية ، بمعرفة هذا القانون فضلا عن تطبيقه، غير انه يمكن مطالبته ، وهو المؤرخ المتميز بكل تلك الميزات الهامة التي اوضحناها منذ قليل ، ان يرى في اعمال فلاسفة التراث العربي ـ الاسلامي ما يستقلون به عن ارسطو وعن غيره من الفلاسفة « المتقدمين » ، وان يرى كذلك ما يستقل به كل من الكندي والفارابي ، مثلا ، عن ابن سينا، فلا يكتفي بعرض طريقة ابن سينا ويعرض عن « نقل طرق الباقين» بحجة ان « كل الصيد في جوف الفرا » ،وهي حجة لا تثبت قضية فلسفية ،او قضية تاريخية بالاقل .

لقد عنينا بهذا المأخذ على الشهرستاني ، لانه تعبير عن اسلوب شائع في معالجات القدماء (١) لتراث الفلسفة العربية ـ الاسلامية نجد له نماذج

(١) وهنا كذلك نستثني ابن خلدون . ففي كلامه على نقل الفلسفة اليونانية الى العربية يقول : « ... وعكف عليها النظار من اهل الاسلام وحذقوا في فنونها ، وانتهت الى الغاية انظارهم فيها او خالفوا كثيرا من اراء المعلم الاول (ارسطو) واختصوه بالرد والقبول لوقوف =

كثيرة عندهم ، مثلما هو اسلوب شائع كذلك في مباحث المستشرقين والعرب المحدثين عن هذه الفلسفة .

□ نموذج اخر في طريقة فهم التراث ، ان لم نقل : في اساءة فهمه ، عند القدماء : هذا النموذج يمثل تيارا سلفيا ظهر ليقطع حتى «الشعرة» التي ابقاها المذهب الاشعري كصلة شكلية بين المنهج العقلاني للمنطق والفلسفة وبين المنهج السلفي . كان ابن الصلاح (ـ ٦٤٣ هـ) اول الامر، اشد الفقهاء المتاخرين تطرفا بين ممثلي هذا التيار . وقد اشتهر ابن الصلاح بفتواه المعروفة التي اعلن فيها تحريم الاشتغال بالمنطق والفلسفة (١). اما المنطق فلأنه « مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر » . واما الفلسفة فلأنها الشر نفسه ، فهي « اس السفه والانحلال ، ومادة الحيرة والضلال ، ومثار الزيغ والزندقة (...) واما استعمال الاصطلاحات المنطقية في الاحكام الشرعية ، فمن المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة ، وليس بالاحكام الشرعية ـ والحمد لله ـ افتقار الى المنطق اصلا . وما يزعمه المنطقي للمنطق من امر الحد (٢) والبرهان ففقاقع قد اغنى الله عنها كل صحيح الذهن ... الخ » (٣) . واستهدف ابن الصلاح ، في محاربته المنطق والفلسفة ، حتى الغزالي ابا حامد نفسه ، منكرا عليه قوله ـ اي الغزالي ـ في اول مقدمة كتابه « المستصفى » عن المنطق ـ من غير ان يذكر اسم المنطق ـ بأنه « مقدمة العلوم كلها ، ومن لا يحيط بها (اي

= الشهرة عنده ، ودونوا في ذلك الدواوين ، واربوا على من تقدمهم في هذه العلوم ، وكان من اكابرهم في الملة ابو نصر الفارابي وابو علي ابن سينا بالمشرق والقاضي ابو الوليد بن رشد والوزير ابو بكر ابن الصائغ بالاندلس ، الى اخرين بلغوا الغاية في هذه العلوم » ـ المقدمة : الباب السادس، الفصل الثالث عشر ، ص ٨٦٥، ط بيروت ـ . ولا يناقض هذا الرأي ما قاله ابن خلدون نفسه ـ الفصل الخامس عشر من الباب نفسه ، ص ٩٧١ ـ من ان فلاسفة الاسلام اخذوا بمذاهب المتقدمين وامامهم ارسطو متبعين رايه « حذو النعل بالنعل الا في القليل» . ذلك لان ابن خلدون انما يعني في العبارة الاخيرة ما يتعلق بالنظام الكوني خاصة ، دون الفلسفة بعامة . وهو هنا في معرض الرد على افكار الفلاسفة بشأن عالم الافلاك .

(١) النص الكامل لهذه الفتوى منشور في كتاب« فتاوي ابن الصلاح في التفسير والحديث والاصول والعقائد » ـ القاهرة ١٣٤٨ هـ، ص ٣٤ـ٣٥ .

(٢) Term او définition

(٣) لابن الصلاح قصة قيل انها سبب عدائه للمنطق ، تقول القصة : انه كان رحل سرا الى الموصل ليتعلم فيها المنطق على محدثها كمال الدين بن يونس الموصلي المعاصر لابن خلكان (١٢١١ ـ ١٢٨٣ م) ، ولكنه ـ اي ابن الصلاح ـ لم يقدر على استيعاب المنطق ، فنصحه استاذه ان ينصرف عن دراسة هذا الفن ، فانصرف معلنا خصومته لابن يونس بحجة الدفاع عن الدين (راجع ابن السبكي : طبقات الشافعية ـ القاهرة ـ دون تاريخ ـ ، جـ٥، ص ١٦٠).

بهذه المقدمة المنطقية) فلا ثقة له بعلومه اصلا .. » (١) . ذكر ابن الصلاح موقفه هذا من الغزالي في بيان له عن « اشياء مهمة انكرت على الغزالي في مصنفاته ولم يرتضها اهل مذهبه وغيرهم من الشذوذ في تصرفاته » (٢) ، وكان كلام الغزالي على المنطق واحدا من هذه « الاشياء المهمة» .

□ بعد ابن الصلاح ، حمل راية هذا التيار السلفي « شيخ الاسلام » تقي الدين ابن العباس احمد المعروف **بابن تيمية** (٦٦١ ـ ٧٢٩ هـ) . ان اسم ابن تيمية ، في اذهان الباحثين في التراث ، يقترن بتلك الحرب المزدوجة التي خاضها على جبهتين : **جبهة** الخصومة لمذهب الاشعرية ـ انطلاقا من مذهبيته الحنبلية (٣) ـ وللمذاهب المتكلمين بعامة (٤)، **وجبهة** الخصومة للمنطق الارسطي والفلسفة . يقوم منهج ابن تيمية ، من حيث الاساس العام ، على فكرة صاغها بعنوان كتابه « موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » (٥) ، اي ان كل ما ثبت نقله من نصوص الاسلام يجب ان يوافقه العقل لا محالة . فلا تعارض اطلاقا، عنده ، بين احكام العقل واحكام الشرع . اما ما يبدو احيانا من تعارض فمصدره عدم صحة النص المنقول . واما اذا حصل التعارض فعلا مع صحة النص فالمرجع هو النص ، دون العقل . على اساس هذا المبدأ اقام كل خصوماته على الجبهتين . غير ان ابن تيمية لم يقف الموقف السلبي المطلق تجاه المنطق، فلم يفعل كما فعل ابن الصلاح في تحريمه الاشتغال بالمنطق ، بل تصدى في مؤلفاته (٦) لمناقشة اسس المنطق الارسطي وتطبيقاته في مباحث المتكلمين الاسلاميين على اختلاف مذاهبهم . وهو يرجع في مناقشته هذه الى ذلك الاساس العام نفسه . فان منطق الارسطيين عنده مخالف للنصوص الاسلامية

---

(١) الغزالي : المستصفى من علم الاصول ـ القاهرة ، المكتبة التجارية الكبرى ١٣٥٦ هـ ص٧.

(٢) راجع ابن تيمية : شرح العقيدة الاصفهانية ، ص ١١٤ ـ ١١٥ .

(٣) نسبة الى الامام احمد بن حنبل (٢٤١ هـ / ٨٥٥) مؤسس احد المذاهب الفقهية السنية الاربعة . وهو المذهب الاكثر تشددا في الدفاع عن السلفية المتطرفة وفي مخاصمة الفكر المعتزلي .

(٤) في كلام لابن تيمية ناقدا المتكلمين بمن فيهم من المعتزلة والاشعرية ، وصفهم جميعا بالمغالطين لانهم « ... اعرضوا عما في القرآن من الدلائل العقلية والبراهين المنطقية ، صاروا اذ صنفوا في أصول الدين احزابا يتكلمون في جنس النظر وجنس الدليل وجنس العلم بكلام اختلط فيه الحق بالباطل » (معارج الوصول) القاهرة، الخانجي ١٣٢٣ هـ، ص ٤ ـ .

(٥) طبع الكتاب في القاهرة سنة ١٣٢١ هـ .

(٦) من مؤلفات ابن تيمية في الرد على منطق ارسطو والكلاميين الاسلاميين : كتاب الرد على المنطقيين ـ طبع في بومباي ١٣٦٨ هـ/١٩٤٧ ـ ، كتاب صغير باسم «نقض المنطق» ـ طبعه حامد الفقي ـ القاهرة ـ ، وناقش منطق ارسطو ايضا في كتابه « موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » ، كما ان بعض كتبه الاخرى تضمن اراءه في المنطق .

الصحيحة ، ولذا هو مخالف بالضرورة ـ في منهج ابن تيمية ـ للعقل الصريح . ان مجمل معارضته لمنطق الارسطيين والمتكلمين الاسلاميين ، يدور على محورين رئيسين : **الحد، والقياس.** ذلك بان هذا المنطق يعنى بتنظيم طرق الحصول على نوعين من العلم : العلم التصوري ، والعلم التصديقي . وقد جعل الحد طريقا للعلم التصوري ، والقياس طريقا للعلم التصديقي . وابن تيمية يبطل كون الحد الارسطي طريقا للاول ، وكون القياس الارسطي طريقا للثاني . وتبعا لذلك يبطل دعوى الارسطيين حصر طريق التصور في الحد ، وحصر طريق التصديق بالقياس . فان « كل هذه الدعاوى كذب في النفي والاثبات ، فلا ما نفوه من طرق غيرهم كلها باطل، ولا ما اثبتوه من طرقهم كلها حق على الوجه الذي ادعوا فيه » (١) .

ان اهم ما يستند اليه ابن تيمية من حجج في ابطال الحد الارسطي هو ما يتصل بمذهبه بشأن علاقة الماهية بالوجود ، اي ـ بتعبير اوضح ـ علاقة العام بالخاص . فهو يضع فاصلا بين الماهية (الكلي = العام) والوجود الخارجي ، لانه ليس للماهية عنده سوى الوجود الذهني ، اما الوجود في الخارج فيختص به الجزئي ، اي افراد الماهية المشخصة باعيانها ، فلا وجود خارجيا للماهيات المجردة ، كما هو مؤدى نظرية افلاطون (الماهيات : المثل) ولا وجود لها مقارنا لوجود الافراد كما هو الامر عند ارسطو والارسطيين الاسلاميين (٢) فابن تيمية اذن يقطع العلاقة الوجودية بين العام والخاص : الاول لا وجود له الا في الذهن ، والثاني لا وجود له الا في الخارج . على هذا الاساس يبني اعتراضه على فكرة الحد المنطقي عند الارسطيين ، لان فكرة الحد هذه مبنية عندهم على كون الذاتيات هي المكونة للحد الحقيقي ، اي ان الصفات الذاتية للمحدود داخلة في قوام ماهيته ، وهذا يستلزم ـ في رأي ابن تيمية ـ ان تكون ماهيات الاشياء ، اي حقائقها ، موجودة في الخارج ، كما يستلزم ان يكون وجودها الخارجي هذا مغايرا لوجودها الذهني اولا ، وللوجود العيني الذي لافرادها ثانيا . هذه اللوازم المفترضة عنده يصفها بانها تفريق بين الماهية ووجودها (يقصد وجودها الذهني) (٣) . ذلك كله يعني ان مصدر الاعتراض، على هذا النحو ، هو موقفه من النتيجة التي يؤدي اليها القول بوجود ماهيات مجردة ثابتة في عالم ما فوق الطبيعة ، اي وجود تعدد الازلي وفقا للمثل الافلاطونية ، او النتيجة التي يؤدي اليها القول الاخر بوجود ماهية ازلية للمادة (الهيولى) لها ارتباط وجودي **امكاني** سابق بما هو مادة واقعية بالفعل

(١) السيوطي ، جلال الدين : صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام ـ القاهرة ١٩٤٧، ص ٢٨٨ .

(٢) راجع ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٦٤ .

(٣) راجع ابن تيمية : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ـ ج ١ ، ص ١٦ .

(الصورة) ، اي القول ـ اخيرا ـ بازلية العالم المادي ، كما تعني نظرية الهيولى والصورة في «الفلسفة الاولى» الارسطية . ان كلتا النتيجتين مخالفة للعقيدة الاسلامية في مسالتي التوحيد وحدوث العالم . على هذا يكون نقد ابن تيمية الحد المنطقي الارسطي نقدا دينيا قائما على ما هو مقرر في منهجه من ضرورة « موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»» وليس نقدا منطقيا صرفا، اي ليس نقدا لفكرة الحد بذاتها كمسالة منطقية . وينبغي الاعتراف بان نقد ابن تيمية لتفريق المناطقة المشائيين بين الذاتي والعرضي من الصفات التي تدخل في تكوين الحدود (١) ، هو نقد ايجابي اقرب للواقع ، لانه .. يؤدي الى نفي الماهيات الثابتة بمفهومها المثالي الميتافيزيقي ، وان كان نقده قائما ـ اساسا ـ على هدم العلاقة الوجودية بين الماهية وشخصياتها الخارجية ، لحصره وجود الماهية في الذهن .

اما المحور الثاني لنقد منطق الارسطيين ، وهو **القياس** ، فان ابن تيمية يخصه بتفاصيل بعضها يتعلق بالقضايا المكونة للبرهان ، وبعضها يتعلق بطرق **الاستدلال** المنطقية . وفي مسالة **القضايا** يبذل ابن تيمية جهدا كبيرا لاثبات يقينية القضايا التجريبية الخاصة والقضايا الاخبارية المتواترة ، كوسيلة لاثبات يقينية الحديث ، بمعناه الاسلامي ، في سبيل دعم مبدئه الاساس، اي « موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » ، منكرا على الفلاسفة عدم اعترافهم بالقضايا المتواترة كمصدر للعلم اليقيني وحصرهم هذا العلم بالقضايا النظرية، اي القضايا التي ينتجها القياس المنطقي العقلاني (٢) . ومن جهة اخرى ينكر ابن تيمية على الفلاسفة قولهم بأن العلم اليقيني هو نتاج البرهان العقلي المنطقي وان القضايا التي ينتجها البرهان هذا لا تكون الا كلية. انه ينكر عليهم ذلك بناء على مذهبه من ان الكليات لا وجود لها الا في الذهن ، وانه لا وجود في الخارج لسوى الاشياء العينية (الجزئيات) . من هنا كان البرهان المنطقي ـ في مذهبه ـ لا يفيدنا العلم بشيء من الموجودات الخارجية. « .. واي كمال للنفس في مجرد تصور هذه الامور العامة الكلية اذا لم تتصور اعيان الموجودات المعينة الجزئية، واي علم في هذا برب العالمين الذي لا تكمل النفس الا بمعرفته وعبادته محبة وذلا» (٣) . فمنشأ نقده الفلاسفة هنا ، هو ان الله وجود معين وليس كليا ، لان الكلي يستلزم التعدد في افراده . وهذا يخالف عقيدة التوحيد . فاقتضى ذلك ان ينفي ابن تيمية يقينية العلم الكلي ، وينفي ان البرهان المنطقي يفيد علما حقيقيا (٤) . على ان خطأ ابن تيمية ، في كل

(١) راجع ابن تيمية : موافقة صريح المعقول ... ـ ج ٢، ص ٢٢٢-٢٢٦ .

(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٩٥-١٠٠ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٣٢ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٣٩ .

معادلاته هذه يكمن في الاساس الذي بنيت عليه وهو انه ينكر كون الماهيات (الكليات) موجودة في الخارج ضمن الوجودات الجزئيــــة ، اي ان اساس معادلاته كلها هو غياب الحل العلمي لمشكلة العلاقة الوجودية بين الكلي والجزئي (بين العام والخاص) . من هنا يستمر ابن تيمية في محاولته اثبات كون المقدمات الكلية للبرهان المنطقي الارسطي ليست كلية وليست يقينية (١) . ورغم كل الجهد الذي عاناه في سبيل ابطاله الاعتماد على القضايا الكليــة ، لا يبالي ان يناقض نفسه في مقالتين له : **واحدة** في القضايا الدينية حيـث يقول انه « في المواد المعلومة باقوال الانبياء ، يظهر الاحتياج الى القضية الكلية. ومن امثلة تلك القضايا الكلية قول الرسول صلى الله عليه وسلـم ان كل مسـكر حرام » (٢). **وثانية** في قوله بان ادراك الكلي « من اخص صفات العقل التـي فارق بها الحس ، اذ الحس لا يعلم الا معينا ، والعقل يدركه كليا مطلقا»(٣). ولكن اعترافه بالقضية الكلية في مقالته الاخيرة يقترن بموقف حسي تجريبي؛ اذ نراه في رده على المنطقيين يقرر ان الجزئيات المعينة من العلم وهي المستفادة من الحس ، هي وحدها الحقائق الكائنة في جزئيات الاشياء الخارجية ، وعلى هذا يستنتج نفي الفائدة من الكليات لانحصار وجودها في الذهن . واستنتاجه النهائي هنا ، هو ان العلم الذي يعطيه البرهان المنطقي ليس علما بما هو موجود بل بما هو ذهني صرفا لا تحقق له في الخارج (٤) . اما النقد الذي وجهه ابن تيمية لطرق الاستدلال المنطقي الارسطي ، فهو مبني ــ اجمالا ــ علـى اسس نقده للحد الارسطي في التصورات ونقده للقضايا التي يتكون منهـــا والتـي ينتجها البرهان عند المناطقة الارسطيين في التصديقات .

الواقع ان كثيرا من المتكلمين الاسلاميين وعلماء اصول الفقه الاسلامـي، كان لهم هذا الموقف من المنطق الارسطي بناء على موقفهم من مسالة الحد في هذا المنطق ، اي بناء على تخوفهم مما يؤدي اليه الاخذ بفكرة هذا الحد القائمة على الماهيات الثابتة ، من نتائج تتعلق بميتافيزيقا الاسلام ، كما ظهر ذلـك في شرحنا لوجهة نظر ابن تيمية .

☐ برز بعد ابن تيمية تياران من السلفيين: تيار يتابع اتجاهه نفسه، وتيار اخر يتابع الخط الاشعري في محاربة الفلسفة والفلاسفـة بسلاح الفلسفـة نفسها . ومن التيار الاول من اعاد اسلوب ابن الصـلاح فـي تحريـم المنطق

(١) ايضا : ص ٣٠١ .

(٢) ايضا : ص ١١١ .

(٣) السيوطي : صون المنطق ، ص٢١٨ .

(٤) راجع كتاب الرد على المنطقيين ، ص ١١٥ .

والفلسفة ، امثال : ابن قيم الجوزيـة (١) (ــ ٧٥١ هـ) ، والصنعانـــي (٢) (ــ ٨٤٠ هـ) ، والسيوطي (٣) (ــ ٩١١ هـ) . اما التيار الثاني ــ الاشعري ــ فقد جاء من المتأخرين الممثلين له من مارس التفكير الفلسفي دون حـرج حتى ان بعض الباحثين المحدثين وصف طريقتهم بانها « توغلت في مخالطة كتــب الفلسفة ، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين (علم الكلام وعلم الفلسفة) وحسبوه واحدا ، واختلطت مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيـث لا يتميز احد الفنين من الاخر ، كما فعل البيضاوي (ــ ٦٩١ هـ\١٢٨٦) في «الطوالع» وعضد الدين الايجي (ــ ٧٥٠ هـ \ ١٣٥٥) في كتاب المواقف » (٤) .

ان الطابع العام لمواقف القدماء من التراث الفكري الفلسفي ، بعد ابـن تيمية الى زمن متأخر يتجاوز القرن السادس عشر الميلادي ، هو طابع هذيـن التيارين معا ، رغم الاستثناءات ذات الشأن الكبير . ولكن تيار الاشعرية ظل يحتفظ بمواقعه المسيطرة ــ بالاغلب ــ على النشاط الفكري في هذا المجـال، فان كثرة شراح الكتب الكلامية والفلسفية البارزين ومؤرخي الفلسفة ، فـي المراحل المتأخرة ، هي كثرة اشعرية ، من ابن خلدون الـى طاش كبـرى زادة (ــ ٩٦٢ هـ / ١٥٥٠) (٥) . اما الاستثناءات التي اشرنا اليها فتتركز علـى المتأخرين من فلاسفة الشيعة الذين يبرز في قافلتهم الاخيـرة صدر الديـن الشيرازي المشهور بـ «بالملاصدرا» او بـ « صدر المتألهين (٩٨٠ــ١٠٥٠ هـ /

(١) الف ابن القيم الجوزية كتاب « مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية الامر والارادة »وفيه نقد شديد للفلسفة واحكام على المنطق بالتهافت ــ طبع في القاهرة ١٩٣٩ ــ راجع ج ١ ، ص ١٧١ ــ ١٧٢ ، ص ٤٥٥ــ٤٦٠ ــ .

(٢) للصنعاني كتاب « ترجيح اساليب القرآن على اساليب اليونان »ــ طبع ١٣٤٩ هـ في القاهرة ــ . والصنعاني من المتكلمين الشيعة .

(٣) المرجع الاساس لتفكير السيوطي كتابه « صون المنطق » .

(٤) مصطفى عبدالرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ــ القاهرة ١٩٤٤ ، ص ٢٩٤ .

(٥) طاش كبرى زاده مؤرخ فلسفة اكثر منه فيلسوفا . له كتاب « مفتاح السعادة ومصباح دار السيادة » ــطبع في حيدر اباد : الجزء الاول منه سنة ١٣٢٨ هـ والثاني سنة ١٣٢٩ هـ، وهو كتاب يعرض فيه بطريقة نقدية تاريخ تطور معرفة المسلمين بالعلوم . وفي هـذا الكتاب يصف « العلوم الحكمية » (الفلسفة) بانها « العلوم الحقيقية التي لا تتبدل باختـــلاف الازمان وتجـدد الملـك والاديان » ، وهو يدخل علم المنطق ضمن «العلوم الالهية» ، ويعقد الصلة بين الفلسفة والتصوف حين يقول عن العلوم الحكمية انها قد تتحصل بالنظر وقـد تتحصل بالتصفية ــ يقصـد تصفيـة النفس بالرياضة والمجاهدة ، اي التصوف ــ . (مفتاح السيادة ، ج ١ ، ص ٦٢ ــ ٦٦).

١٥٧٣ ـ ١٦٤٠) (١). والقصد من الاستثناء هنا امران ، هما: **اولا** ، كون فلاسفة الشيعة هؤلاء نظروا الى الفكر الفلسفي من خارج كلا التيارين السابقين: الحنبلي، والاشعري، من حيث الاتجاه المذهبي الصرف . **وثانيا** ، كون موقفهم من هذا الفكر يتسم بالانسجام الداخلي . ذلك بفضل تطويعهم مقولاته ومفاهيمه ذات الطابع الميتافيزيقي وفق طبيعة المقولات والمفاهيم الشيعية في قضايا النبوة والامامة بالاخص . لذا كان النشاط الفلسفي الشيعي في المرحلة المتاخرة من عصور الفلسفة التراثية ، يتميز ـ فضلا عن خصبه ـ بسماته الخاصة . ولعل أظهر هذه السمات تلك العلاقة الداخلية الحميمة بين النظرة الفلسفية والروح المذهبية . من هنا تراءى لبعض الباحثين ، من شرقيين ومستشرقين (٢) ، ان لفلسفة التشيع طابعا **عرفانيا** . غير ان ما يبدو فيها من هذا الطابع انما هو مستمد من ذلك الانصهار الكلي في مفهوم عصمة الائمة. فان هذا الانصهار، بالاضافة الى الظروف التاريخية المأسوية التي تعرضت لها حركة التشيع في مختلف مراحلها ، قد شحن التفكير الفلسفي الشيعي بحرارة وجدانية متميزة اضفت عليه ذلك الطابع الذي يقترب من الطابع العرفاني. ونحن نقصد هنا الشيعة الامامية الاثني عشرية بخاصة ، دون الاسماعيلية وغيرهم .

★ ★ ★

كان القسط الاوفر من هذا العرض النقدي لمواقف القدماء ، موجها الى المشتغلين منهم بالبحث الفكري ، المنطقي او الكلامي او الفلسفي او الاصولي، ولم نتعرض للمؤرخين منهم الا حين راينا هذا المؤرخ او ذاك بين المشاركين في البحث التاريخي او فلسفة التاريخ ، كابن خلدون والشهرستاني. لذا نرى ضرورة الوقوف قليلا الان لاستطلاع مواقف المؤرخين القدماء من العرب ـ الاسلاميين الذين سجلوا في مؤلفاتهم الواصلة الينا كثيرا من ظاهرات المجتمع العربي ـ الاسلامي في القرون الوسطى التي تحدد زمن الفكر التراثي . ولكن:

---

(١) يرجع في تعرف شخصية الملاصدرا وفلسفته الى كتاب « نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي » لهادي العلوي ـ بغداد ١٩٧١ ، وكتاب فلاسفة الشيعة للشيخ عبدالله نعمة ـ بيروت ومحاضرة هنري كوربان عنه : «مجلة الدراسات الادبية» الصادرة عن الجامعة اللبنانية ـ السنة السابعة، العددين ١و٢ ـ ١٩٦٥ ـ . من مؤلفات الشيرازي الفلسفية : شرح كتاب الشفاء : لابن سينا ، طهران ١٣٠٣ ، وشرح حكمة الاشراق للسهروردي ، طهران ١٣١٦ هـ : وكتاب « الاسفار الاربعة » طبع مرتين : ١٣٧٨ ، ١٣٨٢ هـ .

(٢) نذكر من الشرقيين سيد حسين نصر : « ثلاثة حكماء مسلمين » ـ بيروت ١٩٧١ ، ومن المستشرقين هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية . بيروت ١٩٦٦ .

ينبغي ان نلحظ هنا ان تلك المؤلفات التاريخية يغلب عليها طابع التاريخ العام للاحداث او الاشخاص او البلدان ، حتى تكاد تكون المؤلفات المتخصصة بينها بتاريخ الظاهرات الفكرية بوجه عام ، او بظاهرة معينة منها، قليلة . هذا فضلا عن فقدان المؤلفات المتخصصة بتاريخ الفلسفة كعلم ، كما نفهمه في عصرنا . لعل **الشهرستاني** وحده انفرد بوضع الاساس لعلم تاريخ الفلسفة على مستوى عصره ، كما انفرد ابن خلدون في « المقدمة » بوضع الاساس لعلم التاريخ الاجتماعي على مستوى عصره ايضا . لكن ذلك لا يعني ان مؤرخي المجتمع العربي ـ الاسلامي ذاك قد اهملوا تسجيل الظاهرات الفكرية ، ومنها الفلسفية ، في مؤلفاتهم . بل الواقع انه ظهرت لهم مؤلفات تشبه ان تكون تاريخا متخصصا في بعض مجالات الفكر ، كمثل ما الفوه من كتب سميت بكتب التراجم والطبقات : كطبقات الحكماء ، او الاطباء ، او الشعراء ، او طبقات المحدثين (رواة الاحاديث النبوية) ، او غيرهم (١) . ومن ذلك ايضا كتب الفرق والمذاهب التي هي ـ في الواقع ـ تسجيل تاريخي لجانب اساسي من جوانب الحياة الفكرية، لان هذه الكتب تعرض لنا المبادىء والاسس الفكرية والنظرية التي قامت عليها الفوارق والخلافات بين اهل الفرق والمذاهب : ومنها المذاهب الكلامية والاصولية والفلسفية . يضاف الى هذا وذاك أنه حتى كتب التاريخ ذات الطابع العام ، تحتوي ـ بصورة متفاوتة ، كميا ونوعيا ـ على تسجيلات لظواهر او حركات او احداث فكرية، او تراجم لمفكرين، واحيانا تحتوي على مباحث في هذا المجال او ذاك من مجالات الفكر العربي ـ الاسلامي. لهذا كله نستطيع ان نستخلص من مجمل المؤلفات التاريخية العربية ـ الاسلامية اساليب المؤرخين في النظر الى التراث المعني في بحثنا .

● ابرز ما يلفت نظر الباحث العلمي المعاصر ان هناك اسلوبا طاغيا في

---

(١) التصنيف الى « طبقات » في مصطلح المؤلفين القدماء لا يقوم على اساس اجتماعي ، كما هو الامر في مصطلحنا المعاصر ، بل المقياس عندهم هو التصنيف الزمني غالبا ، «فالطبقة» تعني بهذا المقياس جيلا من الشعراء مثلا او المحدثين او الفلاسفة الخ .. وزمن الجيل عندهم يتراوح بين عشر سنين وعشرين سنة . وقد يستخدمون القياس المكاني ، كما فعل ابن سعد في طبقاته الكبرى حين ترجم للصحابة حسب الامصار التي نزلوا فيها . (راجع طبقات ابن سعد ـ ط دار صادر ـ دار بيروت ١٩٥٧ ، مقدمة احسان عباس ، ج ١ص ١٢) وعلى ذلك فكتب الطبقات هي كتب تراجم متخصصة بصنف ما من الناس ذوي الشان في التاريخ . ان هذا النوع من التاليف عند العرب والاسلاميين يرقى تاريخيا الى القرن الثالث الهجري ، ولعل الواقدي هو اول من الف فيه وبعده تلميذه محمد بن سعد وكلاهما ترجم لاصحاب الحديث ، وفي القرن الثالث نفسه الف كثير من الادباء في طبقات الشعراء ، امثال طبقات ابن سلام، وكتاب الشعر والشعراء لابن قتيبه وطبقات الشعراء لابن المعتز ، ثم تتابع التاليف في « طبقات » الاطباء والحكماء والشيعة والشافعية الخ ..

نظرة اولئك المؤرخين الى هذا التراث ، اي الى حركة النشاط الفكري نفسها التي يتحدثون عنها في مؤلفاتهم التاريخية . ذلك هو الاسلوب الكمي التجزيئي، او ما يصح ان يعد شكلا تاريخيا من اشكال **التجريبية** المعاصرة . ان الاحداث او الحركات او التيارات الفكرية ، تظهر في كتابات مؤرخينا بصورة تراكمات «حدثية» منفصل بعضها عن بعض. اي انها تراكمات كمية للاحداث او الازمان او الاماكن او الاشخاص او الحالات، دون رؤية العلاقات الداخلية التي تنتظمها لتشكل منها ظاهرات عامة، او رؤية العلاقات الخارجية التي تنفعل بها وتتفاعل معها ، او رؤية التحولات الكيفية لتلك التراكمات الكمية ، بل ان كل ما لديهم من رؤية ينحصر في المجرى الظاهري لكل جزء على انفراد ، او في الاطار الذي يختاره هذا المؤرخ او ذاك من زاوية جانبية لا تقترب من الخط الجوهري لمجرى الظاهرات في نشاتها وتطورها وحركة صيرورتها . وغالبا ما تكون الزاوية الجانبية هذه : اما عهد خليفة من الخلفاء ، او زمن ولاية وال او امارة امير او قيادة قائد ، واما سنة حرب او مجاعة او فتنة (وكثيرا ما تكون « الفتنة » هذه ثورة اجتماعية لها ابعادها العميقة الغائبة عن تفكير مؤرخينا) ، دون كلام على الاسباب الاجتماعية الجوهرية للحرب او المجاعة او « الفتنة » .

هذا الاسلوب في النظر الى حركة النشاط الفكري ، هو - بالطبع - انعكاس عن اسلوب مؤرخينا في النظر الى الحركة التاريخية في مجالها الاساسي ، اي مجال النشاط الاجتماعي . فانهم اذ كانوا عاجزين - تاريخيا - عن الرؤية الواقعية لمسار حركة التاريخ الاجتماعي ، وللعوامل الاساسية الحاسمة التي تحدد اتجاهات هذا المسار ، في هذا المجتمع المعين او ذاك، فقد كانوا اذن - بالضرورة - عاجزين عن رؤية العلاقة الجوهرية بين حركة النشاط الفكري وحركة النشاط الاجتماعي من جهة اولى ، ورؤية العلاقات الداخلية بين الاحداث والظاهرات الفكرية نفسها من جهة ثانية .

● ولكن ذكر هذا العجز التاريخي ، اي القول بأن الرؤية العلمية لحركة التاريخ لم يكن قد حان اوانها في عصور مؤرخينا ، لا يفسر كل مواقف هؤلاء المؤرخين . ان لبعضهم مواقف لا يكفي ذلك تفسيرا لها ، بل يجب ان نضيف اليه اسبابا **ذاتية** واسبابا **طبقية وايديولوجية موضوعية** كانت تتحكم بهذه المواقف ايضا . فليس يصح ان نتجاهل ان كثيرا منهم كان ينطلق في كتابة التاريخ، سواء تاريخ الاحداث السياسية في مجتمعهم ذاك ام تاريخ الحركات الفكرية ،من مواقع السلطة القائمة : اما طمعا ، او خوفا ، او تأثرا بالتضليلات الايديولوجية « الرسمية » ، او اندفاعا تلقائيا بحكم الانتماء الطبقي (1) .

(1) نجد في تاريخ الادب العربي نموذجا يجتمع فيه معظم هذه الاسباب (الذاتية والطبقية والايديولوجية) وحول هذا النموذج نفسه نجد الموقف المنطلق من مجاملة السلطة القائمة : وضع=

امامنا مثال شديد الوضوح ، هو موقف مؤرخينا القدماء من احدى اهم القضايا التاريخية التي واجهت الخلافة العباسية . نعني بها قضية **الثورة الجماهيرية** الفلاحية التي شملت قطاعات واسعة من شعوب الامبراطورية العربية - الاسلامية في اذربيجان وشمال غربي ايران وشرق ارمينية ، في مستهل القرن الثالث الهجري ايام خلافة المأمون والمعتصم ، وهي الثورة التي قادها بابك الخرمي (٨١٦ - ٩٣٨ م) ، وعرفت - لذلك - باسم الثورة البابكية وبقيت مشتعلة عشرين عاما (٢٠٢ - ٢٢٢ هـ) . لقد اتفق ان امهات المصادر التاريخية العربية التي تؤرخ لتلك الحقبة من تاريخ المجتمع العربي - الاسلامي قد الفها مؤرخون عاشوا في القرن الثالث والرابع الهجريين، ومنهم من عايش احداث الثورة البابكية هذه ، ومنهم من كانت هذه الاحداث لا تزال ساخنة اثناء كتابته تاريخ تلك الحقبة . رغم ذلك نجد في مؤلفاتهم الامهات تلك اما تجاهلا للثورة البابكية واما تشويها لها يتناول احداثها كما يتناول اهدافها وايديولوجيتها ومبادئها الاجتماعية . وقد اسهمت هذه التشويهات في طمس الصورة الحقيقية لتلك الثورة وفي القاء الظلال المعتمة على ابعادها الثورية اجتماعيا وفكريا . ترجع هذه التشويهات الى الموقف المتحيز الذي وقفه

= عبدالله بن المعتز (٢٤٧-٢٩٦ هـ) ، وهو الذي لم يتجاوز زمن خلافته يوما وبعض اليوم، كتابا باسم « طبقات الشعراء » ترجم فيه لنحو ١٢٧ شاعرا وشاعرة من العصر العباسي . في هذا الكتاب وحوله ثلاث ملحوظات تنبه لها محققا الكتاب (عبد الستار احمد فراج ، وعباس اقبال): اولا - ابن المعتز يتجاهل عددا من ابرز شعراء عصره ، منهم ابن الرومي (٢٢١ - ٢٨٣ هـ)، وابن المعتز يتجاهل ابن الرومي في كتابه « البديع » ايضا . لماذا ذلك مع كون ابن الرومي ظاهرة شعرية بذاته في تراث الشعر العربي ؟ . يكتشف محقق الكتاب وناشره عبدالستار فراج صلة هذا التجاهل بموقفين لابن الرومي : احدهما ، انه - اي ابن الرومي - كان قد هجا المعتز (والد المؤلف) حين خلع من الخلافة . ثانيهما ، ان ابن الرومي « كان ملازما للقاسم بن عبيد الله الذي كان من خصوم عبدالله بن المعتز ، فهو الذي اشار بالقبض عليه حينما توفي المعتضد » . فهنا موقف ذاتي . ثانيا - كتاب ابن المعتز يترجم للشعراء الذين «مدحوا او اتصلوا بخلفاء بني العباس (...) ويجمع من الاشعار ما طبع بذلك الطابع الذي يمثل الشعراء التابعين لخلفاء بني العباس ووزرائهم وكبار رجالاتهم . كما يحاول ان يميط اللثام عن العلاقات القائمة بين كل شاعر وممدوحه ... » (عباس اقبال) وهذا موقف طبقي وايديولوجي . ثالثا - يلحظ محققا الكتاب انه بالرغم من كون ابن المعتز مشهورا وكون كتابه المذكور ذا اهمية ، لم يذكر هذا الكتاب مؤلفو التراجم الذين جاءوا بعد ابن المعتز الا نادرا « وكأنه مجهول عند اغلبهم » . ينبه عبد الستار فراج الى سبب سياسي مقنع : « فقد عاد المقتدر للخلافة وظل خليفة ، بعد قتل ابن المعتز ، اكثر من عشرين عاما . ولا شك ان اكثر الرواة لا يعنون بمن ولى عنه السلطان ونكبته حوادث الزمان » . وهذا موقف المداهنة للسلطة القائمة . (طبقات الشعراء لابن المعتز - تحقيق عبد الستار احمد فراج - دار المعارف - مصر ، دون تاريخ ، ص ١٠، ١٢، ٥٨٣، ٥٨٨) .

مؤرخونا الاولون هؤلاء محاباة لسلطة الخلافة والامراء المحليين وكبار الملاكين الاقطاعيين الذين استهدفتهم نار الثورة ، او انسياقا مع الاصول الطبقية لبعضهم ، اضافة الى العجز التاريخي عن استكشاف الجذور الاجتماعية لثورة الفلاحين هذه . فقد انساق معظمهم ـ بهذا الدافع او ذاك ـ الى الاخذ بالخدعة التاريخية المزدوجة التي اشاعتها السلطة وبطانتها وحلفاؤها الطبقيون عن اهداف الثورة من انها انتقاض على الاسلام وعداء للعرب ، وعن مبادئها من انها تنتهك النظام الاخلاقي للمجتمع . بالاجمال : كان موقف هؤلاء المؤرخين من هذه الثورة موقفا متحيزا الى وجهة نظر السلطة وايديولوجية الاقطاعية مهما اختلفت الاشكال التي يتجلى بها هذا الموقف . **فالبلاذري** ، ابو العباس احمد بن يحيى (ـ ٢٧٩ هـ / ٨٩٢) ، مثلا ، رغم كونه ربما شهد احداث الثورة البابكية في مرحلة شبابه ، او ـ بالاقل ـ رغم كونه تأثر دون شك بسخونة القضية التي شغلت دار الخلافة جراء هذه الثورة ، نجده يتجاهلها في كتابه « فتوح البلدان » فلا يتردد لها صدى مباشر فيه ، وليس للجانب الفكري منها سوى اشارة عابرة يطلق فيها صفة « الكافر الخرمي » (١) على بابك قائد الثورة ، سالكا بذلك مسلك غيره ممن اطلقوا التهم على الثائرين دون تمحيص ، لاثارة مشاعر العداء لهم لدى جماهير المؤمنين في بلاد الخلافة العباسية . ومن اليسير ان نفهم موقف هذا المؤرخ الكبير حين نرجع الى ما عرف عن صلته الوثيقة بالخلفاء العباسيين (٢) ، وما عرف عن سلوكه من انه كان « يسعى وراء الاتصال باصحاب الجاه والسلطان (٣) » . ولعله بصمته عن ذكر احداث هذه الثورة ومبادئها الاجتماعية كان يريد الاحتفاظ لنفسه برأي له فيها يخالف الراي الرسمي ، فسكت عنه لئلا يغضب من كان يسعى وراء ارضائهم ، والا فليس من مسوغ لسكوته . ولكن يشفع لهذا المؤرخ انه يقدم لنا تقارير وافية عن اساليب اقطاع الارض في المناطق التي شملتها ثورة الخرميين واساليب الاضطهاد التي كان يعانيها سكان هذه المناطق وجماهير فلاحيها من اصحاب الاقطاعات ومن ثقل ضرائب الخلافة عليهم وقسوة

(١) البلاذري : فتوح البلدان ـ ليدن ١٨٦٦ ، ص ٣٢٠ .

(٢) كان البلاذري « ينادم المتوكل ويحظى لدى المستعين والمعتز والمعتمد من الخلفاء ، وعبيد الله بن يحيي واحمد بن صالح من الوزراء » (عبدالستار فراج : مقدمة كتاب انساب الاشراف للبلاذري تحقيق محمد حميد الله ، دار المعارف بمصر ١٩٥٩ ، ص ١٤). فالبلاذري جدير اذن ان يعد « مؤرخ البلاط العباسي » (حسين قاسم العزيز : « البابكية او انتفاضة الشعب الاذربيجاني ضد الخلافة العباسية » مكتبة النهضة ـ بغداد ، دار الفارابي ـ بيروت ١٩٧٣ ، ص ١٢) .

(٣) عبدالستار فراج : مقدمة انساب الاشراف ، ص ٢١ .

جناتها (١) . بحيث يضع امامنا بذلك ما يكشف عن الجذور الاجتماعية التي حتمت انفجار هذه الثورة .

اما **اليعقوبي** ، احمد بن ابي يعقوب (ـ بعد ٢٩٢ هـ) في «تاريخه» المعروف (٢) فيختلف موقفه عن موقف البلاذري من وجهين : فهو ـ اولا ـ لم يتجاهل هذه الثورة ، ولكنه اقتصد في عرض التفاصيل عنها . وهو ـ ثانيا ـ في تعرضه القليل لجانبها الايديولوجي ، ينضم جزئيا الى صف المتحاملين عليها ويتهم الثوار البابكيين بسلب المارة والمسافرين والحجاج (٣) ، ولكنه يبقى هو والبلاذري ، ثم الطبري (٤) ، ابو جعفر محمد بن جرير (٢٢٤ ـ ٣١٠ هـ) والمسعودي (٥) ، ابو الحسن علي بن الحسين (ـ ٣٤٦ هـ) ، اقل المؤرخين الذين تحدثنا عنهم اسهاما في تشويه الصورة الواقعية لثورة الجماهير الفلاحية هذه . ومنذ ابن النديم (٦) ، ابو الفرج محمد بن اسحاق الوراق (ـ ٣٨٥ هـ / ٩٩٥ ـ) تبدأ الصورة تتكاثف خطوطها وتتشابك خلالها الاوهام بالحقائق حتى تصبح الاوهام هي « الحقائق » في مؤلفات الجيل اللاحق لابن النديم من المؤرخين ثم مؤلفات الاجيال التالية من الباحثين العرب المحدثين ومن المستشرقين حتى يتصدى لهذه الظلامية باحث عربي معاصر (٧) بين الباحثين الجدد الذين يشقون

(١) البلاذري : فتوح البلدان ـ راجع مثلا ص ٢٢٧ ، ٢١٤ ، ٢٢٩ ، وغيرها .

(٢) تاريخ اليعقوبي طبع في ليدن ١٨٨٣ بجزاين ، وفي النجف ١٣٥٨ هـ بثلاثة اجزاء .

(٣) تاريخ اليعقوبي : ط . النجف جـ ٣ ، ص ١٩٧ .

(٤) للطبري كتاب « تاريخ الامم والملوك » ـ طبعة دي غويه في ليدن ١٨٧٩ ـ ١٨٨٥ وطبعته دار المعارف بمصر ١٩٦٠ بتحقيق محمد ابي الفضل ابراهيم ، وطبعته « دار القاموس الحديث ـ بيروت » . ارخ فيه لكثير من الحركات والاحداث حسب التسلسل الزمني في ايران قبل الاسلام وبعده حتى زمنه ، وخص الثورة البابكية بتفاصيل وافية ، ولكنه لا يعتمد التدقيق الذي تميز به البلاذري قبله .

(٥) عرف المسعودي بكتبه الثلاثة الشهيرة : مروج الذهب ومعادن الجوهر ـ طبع في القاهرة ١٣٤٦ هـ ، وفي القاهرة ايضا ١٩٥٨ ـ ، التنبيه والاشراف ـ طبع في ليدن ١٨٩٣ ـ ، ـ اخبار الزمان ومن اباده الحدثان وعجائب البلدان ـ طبع في القاهرة ١٩٢٨ ـ مؤلفات المسعودي بوجه عام تستوعب مزيجا من الاحداث التاريخية ووصف البلدان بالمشاهدة الشخصية ، وشرح المذاهب الكلامية وسائر الحركات الفكرية ، ولكن دون عناية بتدقيق الحوادث والمشاهد والاخبار المنقولة .

(٦) اشتهر ابن النديم بكتابه ـ الفهرست ـ طبع في ليبزغ ، طبعة فلوكل ـ ١٨٧١ ـ ١٨٧٢ ، وفي القاهرة ـ . الفهرست غني بالمعلومات المتنوعة عن مختلف فروع المعرفة ولا سيما ما يتعلق بتاريخ المذاهب والعقائد . وهو مصدر يعتمده المؤرخون والباحثون اللاحقون حتى اليوم .

(٧) هو حسين قاسم العزيز ـ العراق ـ في اطروحته للدكتوراه من جامعة موسكو ، معهد اللغات الشرقية : ـ البابكية او انتفاضة الشعب الاذربيجاني ضد الخلافة العباسية ـ . يتميز هذا الكتاب بنموذجية منهجية ، وبجدية صارمة في التنقيب والتدقيق .

الطريق بشجاعة لدراسة تاريخنا وتراثنا الفكري على اساس من الرؤية العلمية (المادية التاريخية) لحركة التاريخ الاجتماعي وما يرتبط بها من تاريخ تطور الفكر البشري .

* * *

ليس بامكان هذه المقدمة ان تستوعب كل موقف على انفراد بتفاصيله من مواقف القدماء تجاه التراث الفكري الذي نحن بصدده . ولكن هذا العرض العام قد رسم الاتجاهات الغالبة لتلك المواقف ، وقدم النماذج ذات الدلالة الكافية على المهادات الفكرية والايديولوجية التي تنطلق منها هذه الاتجاهات .

— ١٢ —

ب — مواقف المحدثين

في الصفحات الاولى من هذه المقدمة وضعنا مسالة عودة الفكر العربي الحديث الى تراثه القديم في اطارها التاريخي الذي برزت فيه منذ اكثر من قرن مضى . اذ كانت العودة حينذاك الى هذا التراث تعبيرا ، في النطاق الفكري ، عن المخاض الذي يشر بمطلع الحركة المسماة بـ «النهضة العربية». فقد ارجعنا مسألة التراث هذه الى عواملها التي ظهر لنا انها هي نفسها العوامل التي تمخضت عنها تلك الحركة « النهضوية» بشكلها الاول السطحي، حتى خرج من العمق الشعبي العربي وافقه الاوسع شكل جديد تحولت به الحركة من مضمونها « النهضوي » الاصلاحي المرتبط بمطامح الزعامات العربية العليا ونزعات المساومة الفئوية مع المطامح الغربية الامبريالية ، الى مضمونها القومي التحرري . بهذا التحول في الحركة العربية ، حدث تحول في مسالة العودة الى التراث كذلك . فقد بدات العودة اليه بداية «نهضوية» ايضا كبداية الحركة العربية الاصلاحية ذاتها . وبهذه الصفة كانت العودة الى التراث اشبه بالنزعة الرومانسية من حيث كونها رجعة الى الماضي بصفته « الماضوية» المطلقة ، رجعة مشحونة بالعاطفة حبا للماضي بذاته وتمجيدا لكل ما اتى به الماضي دون تمييز او تمحيص . لقد وصفنا هذه الظاهرة ، سابقا ، بصفتين متناقضتين : برجعية مضمونها ، وتقدمية دوافعها. فهي رجعية من حيث تمجيدها الماضي بوجه مطلق ، وهي تقدمية من حيث كونها حفزا للمشاعر القومية في سبيل انبعاث «الشخصية» العربية لمواجهة التحدي المزدوج :

الطوراني العنصري التركي ، والغربي الامبريالي المتحفز يومئذ لتقاسم تركة « الرجل المريض » .

اتخذت حركة العودة الى التراث ، في تلك المرحلة ، طابع الاسم الذي سميت به : « احياء التراث » . كان الادب — والشعر بخاصة — هو الصيغة الاولى لهذا « الاحياء » . غير ان هذه الصيغة لم تكن «احياء» للتراث بقدر ما كانت استلابا لما بقي فيه من حياة ،اذ كانت تقليدا للغته واساليبه وصوره ومعانيه يفتقر الى الكثير من عناصر الحياة التي اجتمعت في التراث نفسه(١). ثم ظهرت صيغة جديدة لهذا « الاحياء» كانت اجدى من تلك واقرب الى معنى الاحياء ، هي نشر المؤلفات التراثية ، في الادب والنقد والشعر والتاريخ والتشريع والعقائد ، بوسائل الطباعة الالية حين بدات هذه الوسائل تشيع في بعض الاقطار العربية (مصر ، لبنان ، سورية) خلال القرن الماضي (٢) . ولكن طريقة النشر هذه كانت ، في البدء ، طريقة عشوائية لا تعتمد قاعدة ما في اختيار ما ينشر من كتب التراث سوى شهرة الكتاب او شهرة المؤلف ، هذا اولا. ثم هي — ثانيا — لا تعتمد تحقيق النسخ المخطوطة للكتاب الواحد ومقابلة بعضها ببعض لمعرفة الصحيح منها نصا وتاريخا كما كان يفعل المستشرقون في نشرهم كتب التراث العربي — الاسلامي (٣) . ولعل هذا النقص يرجع الى عدة اسباب ، منها : جهل الناشرين بطريقة التحقيق العلمي هذه ، وفقدان الكثير من المخطوطات التراثية في المكتبات العربية بسبب من كوارث حروب الغزو المتتالية على البلدان العربية خلال عدة عصور، وبسبب ايضا من انتشار

(١) يرجع في التعرف لادباء هذه المرحلة وشعرائها الى كتاب — مشاهير الشرق — لجرجي زيدان — الجزء الثاني منه بخاصة — .

(٢) مارس العالم العربي الطباعة الحديثة — بالحروف — منذ اوائل القرن الثامن عشر . ومن المعروف ان الشماس عبدالله زاخر الحلبي (١٧٢٨) انشا اول مطبعة بالحروف العربية في بلدة الشوير بلبنان.ولكن الطباعة بالحروف العربية عرفت في اوروبة منذ القرن السادس عشر،ابتداء من سنة ١٥١٤ حين دشن البابا ليون العاشر اول مطبعة عربية لطباعة الكتب الدينية في ايطاليا، ولعل كتاب — القانون — لابن سينا اول كتاب تراثي عربي طبع في اوروبة — روما ١٥٩٣ — ، ثم تتابع نشر الكتب العربية التراثية في مختلف المدن والعواصم الاوروبية (لندن ، باريس ،ليدن، ليبزغ غوتنغن ، روما ، فيينا ، برلين بطرس برغ (لينينغراد الان) الخ.. قبل ان يتاح للبلاد العربية ان تمارس هذا النوع من الطباعة الذي اخذ ينتشر فيها استخدامه لطباعة المؤلفات القديمة والجديدة والمجلات والجرائد منذ اواسط القرن التاسع عشر — راجع جرجي زيدان : تاريخ اداب اللغة العربية — القاهرة ١٩١١ ، ج ٤ ، ص ٥٤ — ٥٦ — .

(٣) سنتحدث في ما ياتي من هذه المقدمة عن ظاهرة الاستشراق واعمال المستشرقين في مجال نشر التراث .

المستشرقين خلال الحروب الصليبية وما بعدها ، في هذه البلدان ، واستيلائهم على معظم المخطوطات التراثية .

هذه المرحلة الاولى لحركة العودة الى التراث ، تخللتها ــ مع ذلك ــ في الثلث الاخير من القرن التاسع عشر ، دعوة متميزة بجدتها وتأثيرها العميق في بلدان الشرق الاسلامية ، هي الدعوة التي نهضت بها مدرسة جمال الدين الافغاني (ــ ١٨٩٧) وتلميذه الشيخ محمد عبده (ــ ١٩٠٥) . كان لهذه المدرسة موقف من التراث يتخطى الموقف شبه الرومانسي الذي ساد تلك المرحلة . فقد توجهت مدرسة الافغاني ــ عبده الى التراث من موقف نقدي نسبيا . اذ راى رائد هذه المدرسة (الافغاني) حاجة بلدان الشرق في مرحلته تلك الى التصدي للمطامع الغربية الاستعمارية بسلاح الفكر المتحرر من اسر النظر « التقديسي» الجامد الى الماضي وتراثه ، لرؤية ما يتطلبه الحاضر من فهم جديد لافكار التراث يساعد المجتمعات الشرقية المهددة بخطر تفاقم السيطرة الاستعمارية على مواجهة هذا الخطر . من هذا المنطلق اندفع الافغاني بدعوة هذه المجتمعات الى نبذ ما تأخذ به من افكار وتقاليد متوارثة اخذا جامدا يحقنها بجراثيم الاسترخاء وروح الجبرية المطلقة الاتية اليها باسم القضاء والقدر . وعلى هذا الاساس بنى الافغاني حملته المعروفة على الصوفية « الذين يتخذون الايمان بالقضاء والقدر سبيلا الى القعود عن طلب الرزق»، واصدر حكمه بأن «هؤلاء الذين لا يفهمون من التوكل الا معنى التواكل يستحب ازالتهم وتنقية الهيئة الاجتماعية من درنهم ، لان اراءهم ليست على وفاق مع الدين » (١). وعلى الاساس نفسه بنى الشيخ محمد عبده ، ممثل الجناح العربي المصري لهذه المدرسة ، دعوته الاجتماعية والفكرية الى فهم تراث الاسلام،عقيدة وشريعة ، وفهم تراث المسلمين ،متكلمين وفلاسفة ، فهما مستمدا من واقع العصر المتغير جدا عن واقع العصر الوسيط . بروح هذه الدعوة نادى بأن « من سلك طريق الاجتهاد ولم يعول على التقليد في الاعتقاد ولم تجب عصمته فهو معرض للخطأ ، ولكن خطاه عندالله واقع موقع القبول ، حيث كانت غايته من سيره ، ومقصده من تمحيص نظره، ان يصل الى الحق ويدرك مستقر اليقين» (٢) . وبروح هذه الدعوة لم يذهب محمد عبده مذهب السلفية في معاداة النهج العقلاني المتمثل بتراث المعتزلة والفلاسفة او في تكفير من يقول بازلية العالم (٣) ولم يأخذ بالمنحى الصوفي الا ان يكون التصوف « رياضة خلقية

(١) جمال الدين الافغاني : الاعمال الكاملة ، جمع محمد عمارة ، ص ٢٩٧.

(٢) عباس محمود العقاد : محمد عبده ــ القاهرة ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، ص٢٤٩.

(٣) المرجع السابق .

على هدى الرياضة العقلية » (١) ، ولم يتجه وجهة الرجعيين القائلين بحرمان المرأة العلم ، بل راى من الجريمة « ترك البنات يفترسهن الجهل وتستهويهن الغباوة (٢) ، وانكر على الفقهاء المتزمتين ما توارثوه من القول بتحريم الاسلام فني النحت والتصوير (٣) . الخ ..

على ان مدرسة الافغاني ــ عبده ، رغم اهميتها في تصديع جدار التقديس المطلق للتراث ، لم تضع منهجا لدراسة التراث يغير من المناهج التقليدية الشائعة تغييرا عميقا . ذلك لارتباطها بالاسس الايديولوجية نفسها التي قامت عليها تلك المناهج .

وما انقضت تلك المرحلة الاولى لحركة العودة الى التراث ، الا حين اخذت هذه الحركة تتبلور في اطار العوامل التي سبق تحليلها في مستهل هذه المقدمة . نعني عوامل التحولات المتصاعدة لحركة التحرر الوطني العربية ، سواء بمضامينها التقدمية ام بما كشفت عنه من نضج عوامل الصراع الطبقي والايديولوجي في داخل حركة التحرر هذه ذاتها . في هذه المرحلة الجديدة اصبح النظر الى التراث يكتسب مضمونا تقدميا من وجه ، ويدخل معركة الصراع الايديولوجي من وجه اخر . واذا كان هذا التغير لا ينفصل عن تطورات حركة التحرر الوطني العربية ، فانه لا ينفصل كذلك عن تطور في مستوى المعارف العلمية لدى الباحثين العرب واطلاعهم على مناهج البحث الاكاديمية المتبعة في الجامعات الغربية وفي دراسات المستشرقين ، وعلى التيارات الفكرية والفلسفية الحديثة الشائعة في المجتمعات الراسمالية المتطورة . غير ان هذا الانفتاح المعرفي على الخارج ظل عند الكثيرين منهم انفتاحا وحيد الجانب وظل عند بعضهم في حدود الانفتاح الليبرالي .

ان تحديد مواقف الباحثين المحدثين العرب من تراثنا الفكري ، في هذه المرحلة ، تحديدا يخرج بنا من نطاق التعميم الى التخصيص او التعيين،يستدعي التذكير بتصنيفنا المنهجي السابق لاساليب النظر في التراث . ذلك بأن تطور هذه المواقف لم يبلغ درجة التخطي الكامل لتلك الاساليب . فليسمح لنا ان نستذكرها هنا بايجاز ، بغية التحديد على اساسها مباشرة ، ولكن دون الوقوف عند هذه الاساليب على سبيل الحصر :

١ ــ اسلوب النظر الى تاريخ تطور الفكر على اساس انه تاريخ افكار شخصية .

(١) ايضا : ص ٢٥٠ .

(٢) ايضا : ص ٢٦١ .

(٣) ايضا : ص ٢٦٣ .

٢ ـ اسلوب النظر الميكانيكي الى علاقات التبادل بين ثقافات الشعوب .
٣ ـ اسلوب النظر في تمايز الثقافات البشرية على اساس عرقي (عنصري) .
٤ ـ الاسلوب التاريخي .

★ ★ ★

قبل الاقدام على ما سنحاوله منذ الان ، ينبغي ان نحذر الانزلاق الى التصنيف الجامد الصارم . ومصدر الحذر هنا هو انه ليس ـ في الواقع ـ من حدود مقفلة بين اسلوب واخر ، فليس من حقنا اذن ان نضع هذا الباحث او ذاك في هذه «الخانة» او تلك ، ثم نختم عليه بحكم اطلاقي وحيد الجانب . ان مثل هذه الصرامة الحاسمة غريبة عن المنهج الذي نهتدي به .

★ ★ ★

ان الممارسة الاسلوبية التي ترى الى تاريخ تطور الفكر البشري ، في هذا المجتمع او ذاك ، من زاوية تسلسل تاريخ «الاشخاص» او تسلسل افكارهم نجدها كظاهرة عامة في مؤلفات معظم مؤرخي الفلسفة العربية ـ الاسلامية المحدثين ، ولا سيما الكتب المعدة منها لتدريس هذه الفلسفة في الصفوف الثانوية النهائية او في الجامعات . فهي ـ من هنا ـ تسهم في ترسيخ المنهجية المثالية في تفكير اجيال من المتعلمين والجامعيين ، كما نرى ذلك ـ مثلا ـ في كتاب يرجع اليه طلبة فرع الفلسفة للشهادة الثانوية بلبنان وهو باسم « اعلام الفلسفة العربية » (١) . هذا الكتاب يمثل الظاهرة بكلا وجهيها : فهو يؤرخ للفلسفة العربية على انها تاريخ «اعلامها» من وجه ، وعلى انها تاريخ افكار هؤلاء الاعلام من وجه اخر . فاسم الكتاب دليل كاف على الوجه الاول . اما الوجه الثاني فدليله ينتشر في مختلف مباحث الكتاب على نحو هذا المثال الذي نقرؤه :

« القدرية : معبد الجهني .

« ان اول من اشتهر عنه القول بأن العبد مخير لا مسير ، هو معبد بن خالد الجهني . قيل اخذه عن نصراني من اهل العراق كان قد اعتنق الاسلام ثم ارتد الى النصرانية . وعن معبد اخذه تلميذه وملازمه وخلفه غيلان بن مروان الدمشقي . وهو الذي نشره وعممه وجادل فيه ودافع عنه اشد الدفاع .

(١) تأليف كمال اليازجي وانطون غطاس كرم ـ دار المكشوف ، مكتبة انطوان ومكتبة لبنان بيروت ١٩٦٨ .

ثم الحق به اراء اخرى له في مسائل كان قد كثر الكلام فيها ، فانتظمت اراؤه مدرسة ، وجماعته فرقة عرفت بالقدرية قام تعليمها على ثلاثة اراء بارزة»(١).

هكذا تظهر « القدرية » : فكرة شخص اخذها عنه شخص اخر الحق بها اراء اخرى له ، ثم انتظمت اراؤه مدرسة ، وفرقة القدرية هي « جماعته » . . اما كون القدرية حركة تاريخية ظهرت كانعكاس يكاد يكون مباشرا لصراع اجتماعي ـ سياسي في مجتمع سيطرت عليه سلطة الحكم الفردي الوراثي المطلق باسم القضاء والقدر (٢) ، فهذا ما لم يفكر فيه مؤلفا الكتاب . ذلك رغم ان المصادر والمراجع التاريخية نفسها لا تحدد مبدأ ظهور حركة القدرية هذا التحديد الصارم الذي قرأناه الان (٣) . ان منطق التفكير المثالي وحده يوافق على مثل هذا التحديد لنشأة الظاهرات الفكرية او غير الفكرية .

ثم هكذا تظهر القدرية : فكرة تلقاها معبد الجهني عن نصراني الخ ... اي انها فكرة دينية محضا انتقلت ـ بوساطة فرد عن فرد ـ من المسيحية الى الاسلام ، وبذلك صارت قضية دينية اسلامية .

فهنا اذن اسلوبان متداخلان من اساليب النظر الى الفكر التراثي : اعتباره ـ اولا ـ تاريخ افكار فردية منعزلة عن تاريخ المجتمع الذي يعيش فيه اصحاب هذه الافكار . واعتباره ـ ثانيا ـ تاريخ فكر ديني لا صلة له بقضايا البشر على الارض . وكلا الاسلوبين ينبع من منهج مثالي « لا تاريخي » .

اما اسلوبية النظر الى هذا التراث من جانبه الديني وحده منقطعا عن جذوره البشرية الاجتماعية ، فهي ايضا اسلوبية شائعة في مؤلفات الباحثين العرب المحدثين ، بل في كتابات المعاصرين منهم الذين يعيشون في هذه الايام من اواخر القرن العشرين . ننظر ـ مثلا ـ في ما يكتبون عن نشأة «علم الكلام» او نشأة الفلسفة ، او التصوف . ننظر في: كيف نشأت هذه الظاهرات الفكرية التي هي الاجزاء الاساسية المكونة لهذا التراث ؟ . نجد الاجابة في كتاباتهم تكاد تكون صيغة واحدة ، او صيغا متشابهة . كلهم على اتفاق ان « علم الكلام» بدأ جدلا في العقائد ، وان هذا الجدل كان محصورا ، ايام النبي والصحابة ،

(١) المصدر السابق : ص ١١٠ .
(٢) راجع بحث القدرية في هذا الكتاب ـ القسم الثاني ، الفصل الثاني ـ .
(٣) تؤكد مصادر ومراجع تاريخية معتمدة ان الجدل في مشكلة القدر ظهر في الفكر العربي ـ الاسلامي قبل معبد الجهني وغيلان الدمشقي ، وبعضها يرقى به الى عهد النبي ، وبعضها الى عهد الخلفاء الراشدين (راجع مبحث القدرية في هذا الكتاب ، ومحمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ٧ ـ ١٢ مع الهوامش) .

ضمن النصوص الدينية ودلالاتها الظاهرة ، ثم تخطى ذلك الى « الحجاج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية» (١) كرد فعل « للمؤثرات الاجنبية» (٢) التي تتحدد عند بعضهم بـ « .. حركة هجوم مستتر على الدين الجديد وعقائده » او بـ « هجمات فلسفية من اديان مختلفة وعقائد فلسفية متعددة ومذاهب شرقية منتشرة في البلاد التي فتحوها » (٣) . فهذه المؤثرات الاجنبية يتفق الجميع على تحديدها بهذه الطريقة . اما المؤثرات الداخلية فيظهر بعض التفاوت في تحديدها : احدهم يرى ان « الحياة الاسلامية كلها ليست سوى التفسير القراني : فمن النظر في قوانين القران العملية نشأ الفقه ، ومن النظر فيه ككتاب يضع الميتافيزيقا نشأ الكلام ، ومن النظر فيه ككتاب اخروي نشأ الزهد والتصوف والاخلاق، ومن النظر فيه ككتاب للحكم نشأ علم السياسة، ومن النظر فيه كلغة نشأت علوم اللغة .. الخ » (٤) . واخرون يرون ان من العوامل الداخلية : ١ ـ « عرض القرآن الكريم لاهم الفرق والاديان التي كانت منتشرة في عهد النبي محمد ـ ص ـ، فرد عليهم ونقض قولهم .. » (٥) . ٢ ـ «ان المسلمين لما فرغوا من الفتح ، واستقر بهم الامر ، واتسع لهم الرزق ، اخذ عقلهم يتفلسف في الدين فيثير خلافات دينية ، ويجتهد في بحثها والتوفيق بين مظاهرها. ويكاد يكون هذا مظهرا عاما في كل ما نعرفه من اديان ...» (٦) . ٣ ـ مسائل الخلاف التي تتمركز حول منصب الخلافة بعد النبي . ٤ ـ الايات القرانية المتشابهة والخلاف في تفسيرها (٧) .

ان وضع نشأة « علم الكلام» على هذه الصورة التي يتفق الباحثون العرب المحدثون على خطوطها كلها تقريبا ، مهما اختلفت صياغتها ، او اختلف وجه التفصيل لبعض عمومياتها ، انما هو بذاته وضع للمسألة خارج حدود التاريخ. قد يكون الرابط الوحيد بينها وبين التاريخ هو ما يذكرونه من تاثير النزاع حول

(١) علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ـ دار المعارف بمصر، ط٥، ج١، ص٣٨

(٢) محمد علي ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ـ دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٧١ ، ص ١٣٢ .

(٣) النشار : ج ١، ص ٣٨.

(٤) النشار ايضا : ج ١، ص ٢٩٥.

(٥) احمد امين : ضحى الاسلام ، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٩، ط ٤، ج ٣ ص ١ .

(٦) احمد امين : المصدر السابق، ج ٣، ص ٢ـ٣ .

(٧) العاملان الاخيران ـ ٣و٤ ـ يضعهما مختلف الباحثين المحدثين، فلا حاجة بنا لتعيين المصادر .

منصب الخلافة في نشأة الفرق الاسلامية وحاجة كل منها الى دعم موقفها بموقف كلامي . فهذا نزاع تاريخي دون شك ، ولكن مضمون « تاريخيته » الحقيقي شيء اخر غير المضمون الذي تراهم يدورون حوله. انهم يدورون حول منصب الخلافة كمنصب ديني ليس غير ، ويتصورون النزاع على هذا المنصب نزاعا اجتهاديا ـ حقوقيا دستوريا ـ بلغة عصرنا ، اي نزاعا على تحديد الجهة التي قررها التشريع الاسلامي مصدرا لاختيار الخليفة بعد النبي . فالخلاف اذن نظري تشريعي ليس غير . واذا اطلق عليه بعض هؤلاء الباحثين صفة «السياسي» احيانا فلا يتجاوز مفهوم « السياسة » عند هذا البعض مفهومها التبسيطي السطحي الذي يقف عند المطامح الذاتية الفردية لدى المتنازعين على الخلافة. غير ان بعضهم ينفي حتى هذا المفهوم المبسط «للسياسة» في مسألة النزاع التاريخي هذا ، اي انه ينفي ان خلافا « سياسيا» دخل معركة الخلافة اساسا، حتى المعركة التي ادت الى مصرع الخليفة الراشدي الثالث ، عثمان ، لا يجد فيها احد الباحثين المعاصرين « تنازعا واضحا ، ولكن نجد تهيئا كبيرا لحركة عقلية مقبلة يشتد فيها النقاش ... لم يكن ثمة خلاف كبير . فالشيخ الثالث قائم على القران ، متبع لسنة النبي العظيم ، ولقد ذهب رسول الله وهو عن عثمان راض ، وذهب الشيخان الكبيران وهما عن عثمان راضيان . بل وهذا رباني الامة وعالمها ، بل السيد الذي طلب الحق ـ يقصد عليا بن ابي طالب ـ، هو ايضا راض عن الشيخ الثالث ، فعلام اذن الخلاف ؟ » (١) .

ان « تاريخية » العلاقة بين نشأة « علم الكلام » ومعركة الخلافة ، كما يضعونها، تنتهي ـ بمثل هذا النهج من التفكير الغيبي ـ الى **العدمية التاريخية**. ويكاد يتفرد احمد امين بفهم هذه العلاقة فهما تاريخيا يقترب من واقع المسألة الى حد . فهو يقرر ان الصراع على الخلافة صراع سياسي اشبه بما يكون من صراع بين الاحزاب السياسية في عصرنا ، وان لم تتخذ الاحزاب يومئذ هذا الشكل السياسي المعاصر ، « بل اصطبغت صبغة دينية قوية ، وصار كل حزب سياسي فرقة دينية ، وصار الذين يقتتلون سياسيا يقتتلون دينيا ، وبدل ان يسمى الحزب اسما سياسيا يدل على المبدأ السياسي الذي يدعو اليه ، تسمى اسما يدل على المذهب الديني : كشيعة ، وخوارج ، ومرجئة ... » . وهكذا الشأن في المسائل الكلامية المعروفة ، كمسألة مرتكب الكبيرة مثلا : اكافر هو ام مؤمن ، « .. فالظاهر ان بحثها لم يكن بحثا لاهوتيا بحتا ، وانما منشؤها حكم الاحزاب السياسية بعضها على بعض ... » (٢) . ولكن احمد امين لم يبلغ بهذا الفهم التاريخي السليم عمق القضية وجوهرها ، اي انه لم يتعمق

(١) النشار : المصدر السابق ، ج١، ص ٢٩٦ .

(٢) احمد امين : ضحى الاسلام ـ ط ٤، ج ٣، ص ٤ـ٦ .

المضمون الاجتماعي للحزبية السياسية في هذا الصراع . وبسبب من منهجه الفكري والايديولوجي البرجوازي رأيناه سابقا ، في تعليله « لتفلسف المسلمين في الدين » بعد ان « فرغوا من الفتح ، واستقر بهم الامر » ، يضع المسألة في اطار « المظهر العام في كل ما نعرفه من اديان » ، دون ان يضعها في اطارها التاريخي الخاص بتلك المرحلة من تاريخ « المسلمين » ، اي مرحلة الصراع السياسي بمضمونه الاجتماعي . وبذلك تراجع عن المنطق التاريخي الذي لامسه في مسألة الفرق الحزبية ـ الدينية ، وارجع الامر ـ اخيرا ـ في نشأة « علم الكلام » الى منطلق ديني منفصل عن تاريخيته المعينة .

ان تحليلات الفكر البرجوازي لنشأة الفكر « الكلامي » ، في مباحث المحدثين هؤلاء ، ليست مؤهلة ان تكتشف الابعاد الحقيقية لهذه المسألة . هذه الابعاد التي تمتد في العمق الزمني الى الظروف التي ظهر خلالها الاسلام في مكة ، اذ كانت هناك نواة جنينية لصراع اجتماعي يتخذ شكله **القبلي** ، وحين انفجر الصراع حول الخلافة بعد النبي، كان ذلك هو الشكل **الديني** الذي اتخذه الصراع ذاك بعد ان وجد في ظل الظروف الجديدة عوامل نموه وامتداده نحو ابعاد اجتماعية ـ سياسية تتجاوز نطاق المكان والزمان اللذين نشأ فيهما قبيل ظهور الاسلام . ولم تكشف هذه الابعاد عن مضمونها الاجتماعي ـ السياسي ، بكثير من الوضوح، الا في خلافة الراشدي الثالث عثمان، وبعد مصرعه مباشرة، اذ اقترن مصرعه باول انتفاضة من نوعها في تاريخ العرب بعد الاسلام ، لانها انتفاضة حملت مضمونها المطلبي الجماهيري الصريح المحدد بقضية اجتماعية ـ سياسية نزعت عن نفسها ـ او كادت ـ حتى شكلها الديني . كانت هذه الانتفاضة تعني قطاعا واسعا من فئات المجتمع الجديد في امصاره الجديدة . لقد نبه مصرع الخليفة عثمان مشكلات كانت تتحرك في الخفاء ، فبرزت الى السطح بحدة واصطبغت بالدم ، وصرحت عن ابعادها الاجتماعية ـ السياسية بعنف مذ تلقفها حزب الامويين الذي كان العامل المباشر في اثارتها. لم يكن لهذه المشكلات الا ان تجد ـ بالضرورة ـ تعبيرا عنها في الاشكال الفكرية التي تتحدد تاريخيا بكونها ذات صيغ دينية اسلامية . على صعيد هذه المشكلات الساخنة نبتت تيارات متصارعة من الافكار كانت تتراكم **كميا** على غير نسق ونظام ، وكانت تتفاعل مع روافد عدة من الثقافات غير العربية ، الى ان وجدت مجال تحولها **كيفيا** الى شكل من العلم اكتسب نوعا نسبيا من النسق والنظام ، وكان « علم الكلام » المعتزلي هو هذا الشكل **النوعي** الجديد (١) .

★ ★ ★

(١) راجع مبحث علم الكلام في هذا الكتاب : القسم الثاني ـ الفصل السادس .

اما عن التراث الفلسفي العربي ـ الاسلامي ، فهنا ايضا نجد الباحثين المحدثين ، حتى المعاصرين لايامنا هذه ، ينهجون النهج نفسه الذي اقاموا عليه اسلوب معالجتهم لنشأة « علم الكلام » .

□ الفلسفة في هذا التراث : « **فلسفة اسلامية** » . هكذا هي عند جملة من هؤلاء الباحثين . هي اسلامية ، لا بالمعنى **التاريخي** ، اي لا بمعنى نسبتها الى المجتمع الذي ارتبط تاريخه في العصر الوسيط بتاريخ الاسلام ، واتصل نظامه الاجتماعي ـ السياسي بنظام دولة الخلافة الاسلامية ، بل هي اسلامية بالمعنى **الديني** : عقيدة وشريعة . على هذا المعنى اقام المؤرخ والمفكر الفلسفي مصطفى عبد الرازق تحليله لهذا التراث . وبهذا المعنى وصف فلسفة التراث بـ « الاسلامية » في عنوان مؤلفه الخاص بتاريخ هذه الفلسفة (١) . من هنا كانت في نظره شاملة لعلم « اصول الفقه » بحجة ان « مباحث اصول الفقه تكاد تكون بجملتها من جنس المباحث التي تتناول علم اصول العقائد الذي هو علم الكلام » (٢) . وعبد الرازق لا يضع « علم الكلام » الاسلامي خارج « الفلسفة الاسلامية»، بل هو يرى ان جملة المباحث الكلامية ومباحث اصول الفقه تشكل العناصر الاسس في بنية هذه الفلسفة. لذا هو يطلق على الشافعي (ـ ٢٠٤ هـ / ٨١٩) ، راس المذهب الفقهي السني ، المعروف باسمه ، صفة الفيلسوف، لانه ـ اي الشافعي ـ وضع طريقة في استنباط الاحكام الفقهية (٣) تقوم على « اتجاه العقل العلمي الذي لا يعني بالجزئيات والفروع ، فكان تفكيره تفكير من ليس يهتم بالمسائل الجزئية والتفاريع ، بل يعني بضبط الاستدلالات التفصيلية باصول تجمعها ، وذلك هو النظر الفلسفي » (٤) . وعلى هذا المنحى يجري باحث اشعري معاصر يسمي الشافعي « فيلسوف الاسلام الاكبر في الاصول » (٥) . غير ان هذا الباحث يحصر فلسفة التراث كلها في مباحث علماء اصول العقائد (الكلاميين) وعلماء اصول الفقه المسلمين . اما فلسفة « الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم » ممن « يدعون فلاسفة الاسلام » ، فليست « فلسفة اسلامية اصيلة »، وانما هي « يونانية في كلياتها وجزئياتها، ومزيج من الارسطاليسية الافلاطونية والافلاطونية المحدثة » (٦) . ولكن

(١) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ١٩٤٤ .
(٢) المصدر السابق : ص ٢٧ .
(٣) المصدر نفسه : ص ٢٢٠ .
(٤) ايضا : ص ٢٢٠ .
(٥) علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج ١ ، ص ٢٢١ .
(٦) المصدر السابق : ص ٧٢٠ .

مصطفى عبد الرازق ، بالرغم من توكيده الصفة الاسلامية لفلسفة التراث ، وبالرغم من ربطه هذه الصفة بعقيدة الاسلام وشريعته ، وبالرغم من اعتباره هذا الارتباط مركز اصالة « الفلسفة الاسلامية » ـ نقول انه بالرغم من ذلك كله لا ينفي اصالة الممارسات الفلسفية التراثية خارج اصول العقائد واصول الفقه ، ولا يقف منها هذا الموقف العدمي المطلق الذي التزمه النشار ، بل وضعها في اطار وحدة متكاملة مع الممارسات الاصولية للعقائد والفقه ، اي ان عبد الرازق يعني بـ « الفلسفة الاسلامية » كل ما انتجه الفكر «الاسلامي» من اعمال تجتمع فيها عناصر « النظر الفلسفي » بما فيها من طرق الاستنباط العقلانية و « الاستدلالات التفصيلية باصول تجمعها » . واكثر من ذلك : ان عبد الرازق يدافع عن اصالة فلسفة الاسلاميين (امثال الفارابي وابن سينا وابن رشد) الذين « يحرمهم » النشار هذه الاصالة . فان عبد الرازق يقف بوجه النزعات العنصرية التي تبرز في معالجات الباحثين الغربيين لفلسفة اولئك الاسلاميين على اساس التفريق بين العقل السامي والعقل الآري، منكرا هذا النهج من التفكير ، وهو يرى انه « .. كادت تتلاشى في القرن العشرين فكرة اقحام السامية والآرية في الحكم على الفلسفة الاسلامية ، وذلك بحكم تضاؤل نظرية السامية والآرية نفسها وضعف سندها العلمي» (١). يضاف الى ذلك ان عبد الرازق يتجاوز منهجه السلفي نفسه حتى يكاد يقارب المنهج التاريخي في نقطتين : **اولاهما ،** حين «يسمح» باطلاق اسم «فلاسفة الاسلام حتى على غير المسلمين منهم ، واطلاق صفة « اسلامية » على فلسفتهم ، « فهؤلاء المشتغلون بالفلسفة في ظل الاسلام من مسلمين وغير مسلمين يسمون فلاسفة الاسلام وتسمى فلسفتهم فلسفة اسلامية » بالمعنى الاصطلاحي ... » (٢) . **والثانية ،** حين يدعم تسمية « الفلسفة الاسلامية» بالاستناد الى كون «اهل هذه الفلسفة انفسهم» قد سموها كذلك (٣)، منتهيا من هذا الدعم الى هذه النتيجة الهامة : « .. من اجل ذلك كله نرى ان نسمي الفلسفة التي نحن بصددها كما سماها اهلها « فلسفة اسلامية » ، **بمعنى انها نشات في بلاد الاسلام وفي ظل دولته من غير نظر لدين اصحابها ولا لغتهم »(٤)**

بهاتين النقطتين ، وبالتفسير الاخير ـ بخاصة ـ الذي انتهى اليه عبد الرازق ، يكون قد تجاوز منهجه الى منهج اخر يقاربه به ، كما قلنا ، المنهج التاريخي . ولكن هذا التجاوز يبقى **جانبيا** ، ما دام جوهر المسألة عنده غير

(١) مصطفى عبد الرازق : المصدر الاسبق ، ص ٢٢ .

(٢) المصدر نفسه : ص ١٨ .

(٣) يذكر مصطفى عبد الرازق هنا من « اهل هذه الفلسفة » : ابن سينا ، والكندي ، وحنين بن اسحاق ، والشهرستاني وغيرهم (المصدر نفسه) .

(٤) ايضا : ص ١٩ ـ ٢٠ .

تاريخي . ذلك بأن جوهر المسالة هذا يقوم في بحثه على اساسين : ربطه « الفلسفة الاسلامية » بالعقيدة والشريعة ، اولا . ورؤيته الذاتية لنوع الصلة بين الدين وتراث « فلاسفة الاسلام » ، ثانيا . ان نوع هذه الصلة في رؤيته يقوم : على « طابع التوفيق بين الدين والفلسفة » ، وعلى كون هذا «التوفيق» ينطلق من الاخذ بمبدأ « وحدة الحق ، ووحدة الغاية » بين الدين والفلسفة (١).

هذا هو جوهر المسالة لا عند عبد الرازق وحده ، بل لدى سائر المفكرين المحدثين الذين يؤسسون معرفتهم للتراث على الموقف الايديولوجي البرجوازي المسيطر على مختلف مواقفهم الفكرية من مختلف قضايا العصر . ان اصرار هؤلاء المفكرين على قضية الطابع « التوفيقي » لفلسفة التراث العربي ـ الاسلامي ، وعلى فكرة « وحدة الحق ووحدة الغاية » في الدين والفلسفة لدى فلاسفة التراث جميعا باطلاق ، لهو ـ في الواقع ـ اصرار ليس مصدره النقص في تعمق نصوص التراث او في رؤية تاريخيته ، بقدر كون مصدره ـ جوهريا ـ ذلك المنطلق الفكري الذي لا يستطيع ان يرى التراث الا من جانبه الغيبي ، بحكم الانسياق ـ عن وعي حينا وعن غير وعي احيانا ـ مع ايحاءات البنية الايديولوجية للفكر البرجوازي المسيطر . ان كتابنا هذا يضع في حسابه محاولة تبديد « اسطورة » الطابع التوفيقي المزعوم او الموهوم عن هذا التراث، ومحاولة تمزيق الغشاء الظاهري عما يتوهم من ذهاب « فلاسفة الاسلام » الى فكرة « وحدة الحق ووحدة الغاية » التي تجمع بين الدين والفلسفة، او ذهاب البارزين منهم ، ـ بالاقل ـ الى هذه الفكرة .

□ حاول ابراهيم مدكور ايضا **تجاوز** المنهج السلفي والمنهج الاستشراقي الغربي في معرفة التراث ، الى « منهج تاريخي » . فقد لحظ النقص في معالجات تراث « الفلسفة الاسلامية » ، ولحظ خطأ الافتراضات التي تصدر عنها تلك المعالجات ، وانتهى الى القول بضرورة التعويل «على المنهج التاريخي» لتدارك ذلك النقص ولنقض تلك الافتراضات (٢) . هذا امر طيب يأتي من باحث كبير الشأن في مجال الدراسات الفلسفية المعاصرة ، فلا بد من النظر اليه بايجابية ، مع صرف النظر عن طريقة « تبريره » غير الواقعية لافتراضات الباحثين الغربيين بأن منشأ هذه الافتراضات « في الغالب انها لم توضع بعد

(١) ايضا : ص ٧٦ .

(٢) ابراهيم مدكور : « الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه » ، دار المعارف بمصر ١٩٦٨ ، ط٢، راجع مقدمة الطبعة الاولى ، ص ٩ ـ ١٠ . ذكر مدكور من امثلة الافتراضات الخاطئة في معالجة تراث « الفلسفة الاسلامية » : نظريات التعصب الجنسي (العنصري) (التي استخدمها فريق من الفلاسفة الغربيين (راجع من كتابه ص ١٥ ـ ١٩) .

دراسة كاملة ، ولم تستمد من التفكير الاسلامي في اصوله ومصادره ، وانما املتها صورة مشوهة لما كان متداولا من المخطوطات اللاتينية » ، وان « بعض مؤرخي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عرضوا للحياة العقلية عند المسلمين دون ان يكون لهم المام بلغتهم او دون ان تتوافر لديهم المصادر العربية الكافية » (١) . والواقع ان احكام الغربيين ، ومنهم المستشرقون ، لم تصدر عن « جهل » في اصول التراث ومصادره ، او نقص في الالمام بلغته العربية ، فان اصوله ومصادره اوفر عندهم منها عندنا ، والذين يعرفون العربية منهم — وهم كثر — لا يقلون اتقانا لها عن كثير من الباحثين العرب المعاصرين انفسهم . ولا بد ان الدكتور مدكور يعرف ذلك جيدا . نقول : مع صرف النظر عن هذا « التبرير » الذي لا يغير شيئا من الواقع، ننظر بايجابية الى اقتراحه التعويل على « المنهج التاريخي » . فما قوام هذا المنهج في اقتراحه ؟. هو « ان يعرض الفكر الاسلامي في ذاته ، فيدرس دراسة واقعية في ضوء ما وصل الى المسلمين من افكار اجنبية ، وعلى اساس ما ولدته البيئة الاسلامية نفسها من بحوث ومناقشات ، ويعرف مباشرة عن طريق واضعيه والقائلين به ، كي يمكن ادراكه على حقيقته وتفهمه على وجهه ، ثم تتبع ادوار تكوينه : نشأة ، ونموا ، وكمالا ونضجا ، ويبين مدى تأثيره في الخلف والمدارس اللاحقة » . (٢) ، وان يحاول الباحث ما استطاع ان يحيا حياة الاقدمين ، وان لا يأخذ الافكار منفصلا بعضها عن بعض ، وان يضع الفيلسوف الذي يدرس افكاره وضعا صحيحا في بيئته، ويهتم ببيان نشأة الفيلسوف ومدى ارتباطها بالافكار المعاصرة له،ويبحث اراءه غير منفصلة عن نواحي الثقافة الاسلامية الاخرى المتصلة بها، ولا يقف بالعصور عند خطوط تحديد وهمية ،ولا يتحول التاريخ في بحثه الى مجموعة فروض ليس بينها وبين الواقع صلة (٣).

هذه هي الخطوط الاسس « للمنهج التاريخي» كما وضعها مدكور، متناثرة ، خلال مقدمة الكتاب . اذا اخذنا هذه الخطوط بصورتها التركيبية، كوحدة متكاملة ، وجدنا فيها اساسا سليما للبحث التاريخي في موضوع التراث ، رغم ما نلمح خلالها من ملامح تشير الى ان المفهوم المسيطر على تفكير مدكور «للمنهج التاريخي» ينصرف الى معنى «التاريخ» الذاتي للافكار والمفكرين ولعله اشبه بمعنى التحقيق «التاريخي» للنصوص التراثية ولسيرة الاشخاص الذاتية . ولكن لن نأخذ الان بما توحي به هذه الملامح ، كيلا يكون حكمنا سابقا

(١) المصدر السابق : ص ٩ — ١٠ .

(٢) ايضا : ص ١٠ .

(٣) ايضا : ص ١٠ ، ١١ ، ٩ (بالترتيب) .

لاوانه . اما ونحن الان امام هذه الصورة المرسومة للمنهج ، فلا نستطيع الا ان نأخذها بنظر ايجابي ، وان نعدها محاولة جديدة لانتاج معرفة معاصرة للتراث. ذلك من حيث الوضع الشكلي والنظري للمحاولة . اما من حيث المنطلق الفكري والايديولوجي فليس يصح الحكم لها او عليها الا من خلال التطبيق . وقد وضع مدكور لكتابه الذي نحن بصدده هذا الشعار « منهج وتطبيقه » . وهو يعدنا في المقدمة انه في مجال التطبيق تأكيد للمنهج وتوضيح له (١) ، وفي مجال كلامه على صلة «الفلسفة الاسلامية» بالفلسفة اليونانية يرفض النظريات القائلة ببيان «الفلسفة الاسلامية» ليست الا نسخة منقولة عن ارسطو كما زعم رينان ، او عن الافلاطونية المحدثة كما ادعى «دوهيم» ، ويضع في حسابه وهو يبرهن على رفضها ان « فلاسفة الاسلام عامة عاشوا في بيئة وظروف تختلف عن الفلاسفة الاخرين ، ومن الخطأ ان نهمل اثر هذه الظروف في افكارهم ونظرياتهم . واذن استطاع العالم الاسلامي ان يكون لنفسه فلسفة تتمشى مع اصوله الدينية والاجتماعية . . » (٢) . هذا كله يبشر باننا سنكون امام محاولة **تطبيقية** متقدمة ايضا الى جانب المحاولة النظرية المتقدمة . ولكننا نصطدم بالخيبة منذ الخطوة الاولى :

تبدأ خطوة التطبيق الاولى في كتاب مدكور بالكلام على «نظرية السعادة والاتصال »، وعلاقتها بالتصوف الاسلامي ، ثم ببحث التصوف الاسلامي نفسه ثم تصوف الفارابي (٣). لعل موضوع التصوف اهم محك وامتحان للمنهج التاريخي ، لانه موضوع يتأبى ان يكشف عن «تاريخيته» الا لمن يأخذ بالجوهر العلمي لهذا المنهج،دون من يقتصر على الاخذ بشكليته التي تقف عند «التاريخية» الذاتية للفكر والمفكر . فالتصوف نفسه ظاهرة **ذاتية** من حيث هو تجربة داخلية للمتصوف كفرد ، ولكن هو — في واقع الامر — ظاهرة **اجتماعية** من حيث كونه تعبيرا عن رد فعل غير مباشر لواقع اجتماعي معين . ولذا نرى التصوف يتخذ اشكالا وسمات مختلفة باختلاف انماط العلاقات الاجتماعية والاوضاع السياسية وباختلاف الانظمة التي تحكم هذه العلاقات وهذه الاوضاع . من هنا كان الخوض في ظاهرة التصوف، هنا او هناك ، مجال امتحان مفعما بالمزالق يكشف قوة التماسك او ضعفه في مناهج البحث كما يكشف هوياتها الفكرية والايديولوجية . وهذا ما رأيناه بالفعل في منهج مدكور

(١) ايضا : ص ١١

(٢) ايضا : ص ٢٢ .

(٣) راجع المصدر نفسه : ص ٣٢—٥) .

«التاريخي» عند تطبيقه على موضوع التصوف . فمنذ الخطوة الاولى ـ كما قلنا ـ كانت خيبتنا بهذا المنهج . فاذا بالتصوف ، في تفكيره ، ينحصر في التجربة الذاتية ولا يطل منها على شيء من واقع التاريخ ، سوى «التاريخ» الذاتي لصاحب التجربة كفرد . واذا اطل على شيء آخر خارج الذات ، فليس هناك سوى تجارب «ذاتيات» فردية اخرى . فالفارابي ـ وهو موضوع التطبيق الاول للمنهج ـ صوفي يمثل « اقدم صورة» للافكار الصوفية عند فلاسفة الاسلام . و « العوامل المؤثرة في تصوفه » نوعان : داخلي ، وخارجي . اما الداخلي فكونه « يعيش عيشة الزهد والتقشف ويميل الى الوحدة والخلوة». (ما مصدر ذلك ؟ ..) . واما الخارجي ، فهو اولا : « الوسط الذي عاش فيه ابو نصر» . وننتظر هنا امرا جديدا ينير لنا «الوسط» الاجتماعي في عصر الفارابي وكيف جعل من الفارابي متصوفا . ولكن سرعان ما نكتشف ان « الوسط » المعني ليس سوى افكار صوفية كثيرة منتشرة في العالم الاسلامي زمن الفارابي (١) . ولا نجد من تفسير «تاريخي» لهذه الظاهرة سوى كون هذه الافكار الصوفية الكثيرة « صادرة عن اصل هندي او فارسي او اغريقي او مسيحي ») . (٢) **وثاني** عامل خارجي اثر في تصوف الفارابي : انه عاصر كبار الصوفية الذين يقولون بالحلول أمثال الجنيد ، والشبلي ، والحلاج (٣). والعامل الثالث : ان نظرية السعادة الفارابية مستقاة من ارسطو في كتابه « الاخلاق النيقوماخية » (٤) . والعامل **الرابع** : انه تأثر بنظرية الجذب « الاكستاسيس » الافلوطينية (٥) . مع ذلك يخلص مذكور من عرض هذه العوامل « الخارجية » الى هذا الاستنتاج : « وعلى هذا نرى أن نظرية السعادة الفارابية انما نشأت عن عوامل عدة وظروف مختلفة . فهي مدينة لميول الفارابي واستعداداته ، بقدر ما هي متأثرة ببيئته ومفكري الاسلام المحيطين به » (٦) . هذا الاستنتاج مع مقدماته السابقة يكشف لنا ماذا كان يعني مذكور بـ « الوسط » و « الظروف الاجتماعية » و « البيئة » حين جاءت هذه « المصطلحات » في ابرز خطوط الصورة التي رسم بها منهجه « التاريخي » الذي اكتشفنا أخيرا انه « لا تاريخي » .

خصصنا منهج مذكور « التاريخي » بهذا القدر من البحث ، لانه يمثل اتجاها في الدراسات التراثية المعاصرة ظهر في الآونة الاخيرة بعد ان تعرض

(١و٢) المصدر نفسه : ص ٣٩.

(٣) ايضا : ص ٤٠.

(٤) ايضا : ص ٤٢ .

(٥) ايضا : ص ٤٢-٤٤ .

(٦) ايضا : ص ٤٤ .

المنهج السلفي لضرورات التغيير في اساليبه التقليدية ، لتحل محلها اساليب تتخذ اشكالها ومصطلحاتها من اساليب **المنهج العلمي** الذي اخذ يكتسب في مرحلتنا الحاضرة ارضا جديدة في مختلف مجالات البحث والتفكير .

ولكن المنهج السلفي لا تزال له آثار مسيطرة، حتى بأساليبه التقليدية في مجال دراسة التراث . فلنتابع النظر في انواع اخرى من هذه الاساليب تمثل اتجاهات متبعة حتى الان في ما يكتب من بحوث جديدة تظهر في مؤلفات او في مجلات عربية منتشرة :

□ نقرأ في احد المؤلفات السلفية الحديثة عن قضية العلاقة بين الثقافة العربية ـ الاسلامية والثقافات الاخرى التي اتصلت بها وانصهرت فيها ، فاذا بهذه العلاقة تبدو ، في هذا المؤلف ، على الصورة الآتية :

● في عهد عمر استطاع العرب ان يضموا اشتاتا من الممالك المختلفة اصحاب الثقافات المتباينة : مصر وفيها الاسكندرية معهد العلوم في ذلك الوقت ، وفارس والعراق وهما زاخران بالمذاهب المختلفة، دينية وفلسفية كالنسطورية والمزدكية والمانوية ، والشام وكان يضم اليعاقبة وغيرهم من ارباب الديانات القديمة ... وبذلك اصبح فيمتناول العرب صيب من المعارف تستطيع ان تغترف منه **لو شاءت** . ولكن المسلمين في مبدأ الامر ، تحت تأثير اعتزازهم بالدين وانفة منهم ان يكونوا تلامذة لمن اضحوا من رعاياهم ، **قد رفضوا** هذه الثقافات واعرضوا عنها الا في القليل النادر ، **ولم يقبلوا على اصحابها الا بعد ان انزلتهم ظروف الحياة من مقام السيادة (١) .**

في هذا النوع من الكلام اكثر من اتجاه يناقض المنهج العلمي . وفي هذا الكلام ـ قبل ذلك ـ مخالفة تاريخية ، هي الزعم بأن العرب « رفضوا » تلك الثقافات المذكورة « واعرضوا عنها الا في القليل النادر » ، وانهم « لم يقبلوا بها الا بعد ان انزلتهم ظروف الحياة من مقام السيادة » . ان الواقع التاريخي

(١) حمودة غرابة : ابن سينا بين الدين والفلسفة ـ القاهرة ، دار الطباعة والنشر الاسلامية ١٩٤٨ ،ص٢٢ . والمؤلف غرابة ازهري نال درجة « استاذية » بامتياز في علم الكلام والفلسفة ،عمل مدرسا بكلية اصول الدين في الازهر . قدم لكتابه هذا د . محمد البهي استاذ الفلسفة بكلية اصول الدين ، فقال عنه انه حاول ان يكون محايدا في وزنه ما لابن سينا او لغيره من المتكلمين المسلمين (...) وانه« استطاع ان يكون محايدا في اكثر الاحيان رغم ما احاطته البيئة التعليمية التي تكون وتربى فيها من ضروب التبعية والحزبية في الحكم واصدار القيم » ـ .

نفسه ينفي هذا الزعم . والمصادر التاريخية لا تؤيده (١) ، حتى مؤلفات السلفيين المسلمين : قدامى ومحدثين ، مؤرخين وباحثين ، تشهد بالعكس ، فهي جميعا تسهب – بل تبالغ – في سرد الكثير من المواد الثقافية ، الدينية والفلسفة ، التي دخلت من الخارج لا في صلب الثقافة العربية – الاسلامية فحسب ، بل دخلت ايضا في صلب المشكلات التي تكونت من الجدل فيها والصراع حولها عناصر البنية المركزية لهذه الثقافة . واذا كان من رفض قد حدث فعلا فذلك لم يكن رفضا للثقافات الاجنبية بذاتها ، او لكونها ثقافات « من اضحوا من رعاياهم » انطلاقا من « اعتزازهم بالدين وانفة من ان يكونوا تلامذة » لهؤلاء « الرعايا » !. ولم يكن ذلك رفضا من العرب جملة واحدة كشعب او قوم من الاقوام ، بحيث يشمل الرفض كل العرب ، كما نفهم من كلام « غرابة » . بل كان ما يحدث من رفض انما يحدث من قبل هذه الفئة او تلك ، ، ومن اهل هذا المذهب او ذاك ، كمظهر من مظاهر الصراع الاجتماعي والفكري والايديولوجي تجاه بعض الافكار دون بعض ، اي ان كل رفض كان الى جانبه قبول ، ولكن شيئا من الرفض او القبول لم يكن قط موجها الى هذه الفكرة او تلك بسبب من كونها اجنبية، بل بسبب من كونها مخالفة او موافقة للاتجاه الفكري والايديولوجي لدى الرافضين او القابلين . هذا اولا .. واما ثانيا فليس من الصحيح – تاريخيا – ان اقبال العرب على تلك الثقافات الاجنبية لم يحصل « الا بعد ان انزلتهم ظروف الحياة من مقام السيادة » . لانه من الثابت – تاريخيا – ان حركة التفاعل مع تلك الثقافات بدات منذ اوائل العصر الاموي (٢) ، وتحولت الى تيار عاصف في مرحلة من العصر العباسي الاول كانت فيها « السيادة » العربية في اوج تجلياتها . ذلك من الوجهة التاريخية . اما من الوجهة المنهجية ففي كلام « غرابة » اتجاهان يرفضهما المنهج العلمي : **اولهما** ، الاتجاه الذي ينظر الى الشعوب غير العربية وثقافاتها نظرة تعصب **عرقي** استعلائي تنضح بها مقولة « الانفة » القبلية حيال الشعوب الاخرى ، كما تنضح بها مقولة « الرعايا » بما تحمله من رواسب التاثر بايديولوجية السيطرة الاستبدادية والتعالي الطبقي – العنصري . **ثانيهما** ، الاتجاه الفكري الذي ينظر الى قضية التواصل بين الثقافات القومية نظرة تبسيطية وميكانيكية من جهة ، ونظرة ذاتية من جهة. فهل كان الامر ، بعد ان « اصبح في متناول العرب صيب من المعارف » ، امر ارادة ورغبة ذاتية ، بحيث لو ((**شاء**)) العرب في هذه الحال ان يغترفوا منه لاغترفوا ، ولكنهم « لم يشاءوا » فلم يغترفوا ؟. هل يمكن ان يتصور باحث

(١) يمكن معرفة الكثير من اقوال هذه المصادر في الموضوع بمراجعة كتاب «عصر المامون» (احمد فريد الرفاعي) ، ط٢ ، القاهرة ١٩٢٧ ، مج ١ ، ص ٤٧–٤٤٨، ص ١٦٠–١٦١ ص ٣٧٩–٣٩٤ .

(٢) المرجع السابق : ص ٤٧–٤٤٨، ص ١٦٠–١٦١ .

في الثلث الثاني من القرن العشرين ان الامر بمثل هذه البساطة وهذه الميكانيكية وهذه « الارادية » ؟. ان شكل العلاقة بين ثقافة وثقافة لا تقرره رغبات ذاتية ، بل الذي يقرره هو الواقع الموضوعي ، وهو مدى التقارب او التباعد بين العلاقات الاجتماعية التي تنعكس في هذه الثقافة وتلك. على هذا الاساس وحده تجري بين الثقافات عملية تفاعل ، وهذه العملية هي التي تنتج شكل العلاقة بين ثقافة وثقافة . وهذا الشكل دائما هو **صيرورة** جديدة لكلتا الثقافتين المتفاعلتين، وهذه الصيرورة يكون العامل الحاسم في تحديد كيفيتها هو فعل القوانين الداخلية للثقافة المتلقية دون الثقافة المتلقاة من الخارج . ان عملية التفاعل هذه تتميز بثلاث : هي **معقدة** وليست مبسطة اولا . وهي **ديالكتيكية** وليست ميكانيكية ثانيا . وهي **موضوعية** وليست ذاتية ثالثا . اما الرفض او القبول فليس هو رفضا او قبولا في جوهره ، اي ليس **انتقائيا** اراديا . هو – في الجوهر – نتاج انصهار وتحول نوعي من الداخل . هو – اخيرا – نتاج تلك العملية الموضوعية الدياليكتيكية المعقدة .

□ في موضوع العلاقة بين الدين والفلسفة صدر ، بعد كتاب «غرابة»، كتاب يلوح لنا من اسمه (« قصة النزاع بين الدين والفلسفة ») (١) انه يحمل نظرة جديدة بشأن هذه العلاقة . بمعنى انه يصل الى رؤية الاساس للصراع القديم – الجديد بين الدين والفلسفة . لكن مؤلف الكتاب يعرض لاشكال هذا الصراع ، عبر عصور المسيحية والاسلام في اوروبة وفي الشرق ، من زاوية جانبية بعيدة عن اساس المشكلة . ذلك لان السمة العامة المميزة لرؤية المؤلف هي النظرة **التوفيقية** انطلاقا من وحدانية ((**الحقيقة**)) التي هي الحقيقة الايمانية في نهاية المطاف ، اي اعتبار الحقيقة الفلسفية متطابقة بالضرورة مع تلك . من هذا المنطلق السلفي لا يمكن ان تتكشف قصة النزاع بين الدين والفلسفة الا عن اشكال من « التوفيق » بين المتنازعين تختلف باختلاف الاديان والفلسفات والعصور . وعلى ذلك كان لا بد للفلاسفة الاسلاميين ان يذهبوا الى ان غاية الدين والفلسفة واحدة وموضوعاتهما واحدة ، وان يحاولوا تلك المحاولة التي طبعت الفلسفة العربية بطابعها : التوفيق بين الدين والفلسفة (٢) . ولكن ، كيف يتصور السلفيون المحدثون طبيعة تلك المحاولة ؟. مؤلف « قصة النزاع بين الدين والفلسفة » يقدم لنا نموذجا لهذا التصور : ابن رشد « يوفق بين الدين والفلسفة بتاويل الآيات الدينية تاويلا يؤدي الى اتفاق معناها مع ارسطو (...) اي ان ابن رشد اخضع الدين للفلسفة » (٣) ، وهو – اي ابن

(١) توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة – القاهرة ١٩٥٨، ط٢ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٠٦ .

(٣) ايضا : ص ٩٧–٩٨ .

رشد – « كان لا يقل عن القديس توما حماسة في تأييد المثل الاعلى القائل باتساق العقل مع العقيدة » (١) . ثم ان ابن رشد حاول الرد على الغزالي في المسائل التي كفر بها الفلاسفة ، ولكن « التوفيق اخطاه في هذه المحاولة » (٢) .

هنا اذن عناصر ثلاثة يمكن ان نستخلص منها ، مجتمعة ومنفردة ، صورة « للتوفيق » يسودها الاهتزاز ولكنها تكشف في الوقت نفسه ان الذي كان يحاوله الفلاسفة الاسلاميون هو شيء اخر غير التوفيق . اما الاهتزاز فيتمثل **أولا** : بالتناقض بين اخضاع الدين للفلسفة (٣) وبين « الحماسة للمثل الاعلى القائل باتساق العقل مع العقيدة » ، لان مؤدى اخضاع الدين للفلسفة ينفي هذا « الاتساق » ، والا فلماذا « الاخضاع » ؟ . وحكاية « تأويل الآيات الدينية » لا تزيل هذا التناقض ، لان موضوعة « التأويل » في تاريخ الفكر العربي – الاسلامي ، لم تكن قط غير وسيلة اتخذها الكثير من الفرق والمذاهب والتيارات الفكرية لاخفاء ما لم تكن تجرؤ على اعلانه من ادراك التعارض بين افكارها ومضامين النصوص الدينية . وبقدر ما كان بينها ، بعضها مع بعض ، من اختلاف في الافكار والمبادىء والايديولوجيات ، كان الاختلاف ايضا في معايير « التأويل » وطرائقه ، فلم يكن هناك معيار واحد ولا طريقة واحدة ولا ضابط من الضوابط يرجع اليه كقاعدة عامة للتأويل . لذا غالبا ما كان المعيار ذاتيا ، او اصطلاحا «مذهبيا» ، بمعنى ان يصطلح كل مذهب اصولي او فقهي او كلامي او فلسفي على قاعدة خاصة « للتأويل » . وغالبا ما كان ذلك – لدى فرق الغلاة والمذاهب الفلسفية بخاصة – وسيلة للهروب من اعلان التعارض مع مضامين النصوص الدينية ، ولم يكن قط دليلا على ذلك «الاتساق» معها.

ويتمثل الاهتزاز – **ثانيا** – بما قيل عن محاولة ابن رشد الرد على الغزالي في المسائل التي كفر بها الفلاسفة وان « التوفيق اخطاه في هذه المحاولة » . فلو ان اخضاع الدين للفلسفة كان يتفق مع « الاتساق » المدعى عند ابن رشد لكان

(١) ايضا : ص ٩٩ .

(٢) ايضا : ص ١١٥ .

(٣) بين السلفيين المحدثين من يقدم تصورا اخر لمحاولة «فلاسفة الاسلام» التوفيق بين الدين والفلسفة . وهو تصور مناقض لهذا النموذج الذي يقدمه توفيق الطويل هنا ، رغم انه – اي الطويل – ينهج نهجا سلفيا ايضا . فمثلا محمود قاسم يرى ان ابن رشد اكتفى بالجمع بين الدين وفلسفة ارسطو وحدها دون ان يكون قاصدا نصرة الفلسفة ، بل نصرة الدين، بدليل انه حور هذه الفلسفة ، ولم يأخذ منها الا ما رآه حقا (محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد ، القاهرة ، مكتبة الانجلو مصرية ، ص ٤٥–٤٦) ان هذا التناقض بين السلفيين في تصور محاولة « التوفيق » بين الدين والفلسفة في تراثنا الفلسفي، يكشف عن ان هذه المحاولة ليست واقعية وانما هي تصورات ذاتية تفرضها منطلقات ايديولوجية مشتركة . على ان الطابع الانتقائي يسود معظم هذه التصورات .

من اليسير عليه ان ينجح في محاولته تلك . ولكن « التوفيق اخطاه » لانه لم يكن قادرا – بالفعل – ان يفتعل « اتساقا » لا اساس له في نظامه الفلسفي ولا في منطلقه الايديولوجي . واما **ثالثا** فانه ليس من جامع يجمع على صعيد واحد مؤدى اخضاع الدين للفلسفة ومؤدى التوفيق بينهما . ان «الاخضاع» شيء اخر غير « التوفيق » : الاخضاع التزام بطرف واحد (وهو هنا الفلسفة) دون الاخر (الدين) ، والتوفيق هو التزام بكلا الطرفين (الدين والفلسفة) .

فاذا ثبت ان ما فعله ابن رشد ، وما فعله اسلافه من «فلاسفة الاسلام»، هو اخضاع الدين للفلسفة – وهذا ما حاولوه بالفعل – فان « طابع التوفيق » الذي اجمع دارسو الفلسفة السلفيون المحدثون ، ومعهم معظم المستشرقين، على الصاقه بالفلسفة العربية – الاسلامية ، انما هو طابع موهوم ينطلقون في الصاقه بها من مواقع اجتماعية كما ينطلق معظم المستشرقين من مواقع سياسية ، أي ان « طابع التوفيق » هذا اضفاه المحدثون على هذه الفلسفة لصرف الانظار عن المضمون الحقيقي للصراع بين المعرفة الايمانية والمعرفة العقلية وعن النزعات المادية الكامنة في كثير من الاستنتاجات التي توصل اليها « فلاسفة الاسلام » .

□ ويرجع الى هذا المنطلق نفسه ما نجده لدى السلفيين المحدثين ، او لدى بعض المفكرين الاخرين ، من تفسيرات ذاتية او « لاتاريخية » **لاضطهاد** الفلسفة والفلاسفة الاسلاميين . مثلا : مؤلف « قصة النزاع بين الدين والفلسفة » ايضا يفسر ظاهرة الاضطهاد هذه بأسباب «سياسية وشخصية». الاسباب الشخصية – كما يقول – هي « حسد العلماء للمتفوقين منهم (اي من الفلاسفة) وضيقهم بشهرة غيرهم (اي غير العلماء) وذيوع اسمهم وقلقهم من ظهور رأي جديد لم يألفوه ، وحرصهم على رأي قديم ثبتوا عليه وآمنوا بصحته (...) ثم طبيعة المعتقد الديني في نفوس اهله، لان الايمان كثيرا ما يسلم الى التزمت ، والتزمت لا يستقيم مع اطلاق الحرية للعقل وتقبل كل رأي يكشف عنه البحث والنظر » (١) .. اما الاسباب **السياسية** فقد تظن ان المؤلف وجد المنفذ خلالها الى منطق واقع المشكلة . ولكن الظن يخيب حين نراه يذهب بهذا المنطق الى الطريق المعاكس . فهو يعني بالاسباب السياسية: انسياق الحكام في ركب الرأي العام ، ومسايرتهم لشعور الجماعات وتمشيهم مع عقلية الجماهير ، وقد يفعل هذا نفسه رجال الدين اكتسابا للسمعة الطيبة بين الناس (٢) . ان رؤية الاسباب السياسية على هذه الصورة تؤدي الى تحريف منطق المشكلة من الاساس . ذلك ان للمشكلة منطقا اخر ، هو منطق الواقع التاريخي الاجتماعي. فان اولئك الحكام، حين كانوا يضطهدون الفلسفة

(١و٢) ايضا : ص ١٤١ .

والفلاسفة ، لم يكونوا يتساوقون الا مع ايديولوجيتهم هم كحكام مسيطرين ، وكممثلين لنظام اتوقراطي ـ اقطاعي . فهم ـ بحكم ذلك ـ يضطهدون كل فكر يحتملون انه يذهب في مسار يمكن ان يتواصل مع ايديولوجية « الرأي العام » او « الجماهير » ، وان بصورة موضوعية مستقلة عن وعي الفلاسفة المباشر . فالاضطهاد اذن كان « سوقا » للرأي العام والجماهير في موكب الحكام ، وليس « انسياقا » من الحكام « مع موكب الرأي العام » ولا « تمشيا » منهم مع « عقلية الجماهير » . . اما رجال الدين فان شواهد التاريخ ـ اضافة الى التحليل الاجتماعي ـ تضعهم غالبا في الموقع الذي « ينساقون » منه الى موقع ذوي السلطان . ولذا كان من شأنهم ان « يسوقوا » معهم « موكب الرأي العام » و « عقلية الجماهير » الى ذلك الموقع نفسه دون العكس . ذلك هو المنطق الواقعي التاريخي للمشكلة، وليس كما يتصوره ممثلو الفكر البرجوازي من الباحثين المعاصرين . وربما كان **طه حسين** يحاول الرد على هذا التصور الشائع لقضية اضطهاد حرية الفكر في تاريخ المجتمع العربي ـ الاسلامي، حين نفى ان يكون الاسلام نفسه مصدر هذا الاضطهاد او سبب محاربة الجديد ومناهضة حرية الرأي (١) ، وذلك في سياق دفاعه عن حرية التفكير ودعوته للتجديد وحفزه المفكرين العرب المعاصرين لنبذ الجمود العقلي التقليدي . ولكن طه حسين بدا « في الشعر الجاهلي » كطليعة للبحث في التراث بمنهج تاريخي متحرر من السلفية ، (٢) وانتهى كأسير للسلفية في معظم ما كتبه بعد ذلك .

☐ رغم طغيان المنهج « اللاتاريخي » وطريقة التصور الذاتي على مجمل دراسات المحدثين حول تراثنا الفلسفي ، نرى دراسات البعض منهم يتخللها، هنا وهناك، ملامح من المنهج التاريخي العلمي . نذكر على سبيل المثال :

١ ـ يرى **جميل صليبا** ان « اله » ابن سينا « بعيد عن الحياة، والحركة، والرحمة ، والمحبة وغيرها من الصفات التي نجدها في الاديان » (٣) . يعلل صليبا ذلك بكونه شكلا من تأثير الحياة السياسية في زمن ابن سينا . بمعنى ان صورة « الاله » في فلسفة ابن سينا الالهية هي انعكاس عن صورة الخليفة العباسي بعد انحلال مركزية الخلافة الى امارات ودويلات ذات استقلال واسع

(١) طه حسين : « من بعيد» القاهرة

(٢) المنهج الذي اتبعه طه حسين حين كتب « في الشعر الجاهلي » منهج تاريخي بالمعنى النسبي لا بالمعنى الكامل للمنهج التاريخي ، لانه ـ اي طه حسين ـ حاول ان يتلمس بعض الظاهرات التاريخية للاستدلال على رأيه القائل بان الشعر الجاهلي ليس جاهليا بل منتحلا . ونحن نخالفه في استنتاجاته، وان اعتبرنا طريقته في البحث كانت بدء ثورة على المنهج السلفي .

(٣و٤) جميل صليبا : من افلاطون الى ابن سينا، بيروت، دار الاندلس ١٩٥١، ط٤،ص١٠٠-١٠١

الحدود . « اذ كان الخليفة مقيما في بغداد ، لا يعرف ما يفعله السلاطين في ممالكهم المختلفة . فكان الخليفة هو الواحد الذي لا يتحرك ، والخير المطلق الذي لا يدرك ، والمبدأ الاول الذي تتجه نحوه العقول ، وكان الامراء والسلاطين عقول مستقلة عنه ، ومتصلة به، لانها تشاركه في ابداعه، وتستمد الخير منه . ان كل كوكب في الهيئات ابن سينا ملك يتحرك في السماء تسبيحا لله تعالى ، كما يتحرك السلاطين والامراء في خدمة الخليفة المقيم في بغداد. فكان السماء دولة فصلت القوة المدبرة فيها عن القوة المحركة ، وكان الحياة السياسية نظمت على صورة الافلاك وحركاتها . وعلى ذلك فليست افكار ابن سينا رؤيا من رؤى السماء ، بل هي اضغاث احلام مفعمة ببخار الارض » .

هذا ملمح تاريخي علمي في البحث احسن الربط ، بدقة ، بين العمل الفكري السينوي وواقعه الاجتماعي ـ السياسي . ولكن الباحث نفسه يقع في اسر المنهج « اللاتاريخي » في بعض تحليلاته الاخرى ، مثلا : حين يقارن « مدينة » الفارابي بـ « جمهورية » افلاطون ، (١) يلحظ ـ بحق ـ كثرة الفوارق بينهما ، كالفارق بين « مجتمع » الفارابي الذي يشمل جميع امم الارض والذي هو ـ عند الفارابي ـ اكمل انواع الاجتماع البشري ، ودولته الكبرى الجامعة افضل دولة تنال بها السعادة ، وبين « مجتمع » افلاطون الذي يقتصر على مدينة ضيقة كاثينة واسبارطة . يلحظ صليبا هذا الفارق ـ وهو فرق ذو اهمية بالغة في نظر المنهج التاريخي العلمي ـ فينصرف عن النظر الى ابعاده التاريخية ، ليرى منه فقط « تأثير الاعتقاد الديني » (« الم يتعلم ـ اي الفارابي ـ ان « الانسان اخو الانسان : احب ام كره » . الم يعلم انه « لا فضل لعربي على اعجمي الا بالتقوى » ، وان التقوى تجمع الامم كلها في حظيرة واحدة . . . ») (٢) . لسنا ننفي تأثير العامل الديني في تشكيل الافكار الفلسفية حين يكون لهذا العامل سلطان قوي في مرحلة تاريخية معينة، ولكنه حتى في هذه الحالة لا يمكن ان يكون العامل الحاسم، وانما هو واحد من عوامل اخرى لا تبلغ ، مجتمعة ، درجة الحسم التي يبلغها عامل العلاقات الاجتماعية السائدة في هذه المرحلة وتلك . وهذا ينطبق على الفرق ما بين نظرة الفارابي الى « المجتمع » الكبير الواسع ونظرة افلاطون الى « المجتمع » الصغير الضيق . فان الظروف التاريخية لفلسفة **افلاطون** هي ظروف العلاقات **العبودية** ، وتفرق مدن اليونانيين بعضها عن بعض كأشكال لـ «مجتمعات» غير متكاملة وغير مترابطة ، فضلا عن كونها متحاربة ، فهي ـ لذلك ـ كانت « مجتمعات » مغلقة، وكان العمل الفكري فيها منحصرا في طبقة « الاسياد »،

(١و٢) المرجع السابق : ص ٦٥-٦٦.

بينما العمل اليدوي (عملية الانتاج المادي) كان منحصرا في طبقة « العبيد »، فكانت الفلسفة اذن تعبيرا عن وجهات نظر طبقة « الاسياد » وحدها . من هنا حصر افلاطون قيادة « الجمهورية » بالفلاسفة ووقف الفلسفة على « طبقة » من « الشعب » هي وحدها المؤهلة لقيادة « الجمهورية » (1) . وبالرغم من ان افلاطون عاش في عهد سيطرة الدمقراطيــة العبوديــة ، كــان عــدوا لهــذه الدمقراطية ، يرى فيها الكثير من النواقص ، بل يراها شكلا من اشكال تدهور الدولة ، وكان كتاباه : « الجمهورية » و « القوانين » رفضا لهذا الشكل مــن الدمقراطية . ولكن حتى مفهوم الدمقراطية في عصر افلاطــون كــان يتصف بالطابع الارستقراطي ـ العبودي ، اذ كانوا يفهمون الدمقراطية كسلطة منتخبة من قبل الطبقة التي هي الاقلية في المجتمع . صحيح ان كلمة « الدمقراطية» تعني في اليونانية « حكم الشعب » ، ولكن معنى « الشعب » كان ينحصر في الطبقة المسيطرة على السلطة ، اي « الاحرار » دون « العبيد » . والدولة ـ او «الجمهورية» ـ في تعاليم افلاطون لا تتغير ولا تتطور ، فهي عنده «كالمثل» الثابتة غير القابلة للتغير مطلقا . يضاف الى كل ذلك ان تقسيم افلاطــون للطبقات لا يستند الى الانتاج ، بل الى الاستهلاك . بالاجمال : عاش افلاطون في عصر انهيار دولة المدينة الاثينية ، دولة الدمقراطية العبودية . وحين كــان يستنكر « التيموقراطية » (حكم طلاب السلطة والثراء) ويستنكر حكــم الطغمة (الاليغارشية ـ سيطرة الاقليــة علــى الاكثريــة) ، والدمقراطيــة ، والاستبدادية ، كان بذلك يعكس واقع الوضع السياسي في دولة « المدينة » ، اي الواقع الذي فقدت فيه الدمقراطية العبودية جبروتها وقدرتها السياسية والاقتصادية والعسكرية . لهذا كله ظل تفكير افلاطون يدور في اطار هــذا الواقع الخاص ، اي ضمن هذه المشكلات المحدودة بحدود «المدينة» اليونانية، وبحدود الصراع الداخلي بين الممثلين السياسيين والايديولوجيين لنظام هــذه « المدينة » .

اما الظروف التاريخية التي عاش فيها **الفارابي** فتختلف ـ نوعيا ـ عــن تلك . انها ظروف مجتمع عربي ـ اسلامي من مجتمعات القــرون الوسطــى

(1) يقول افلاطون في حوار « السهرة » (2. 4A) : ... لا يهتم الجهلاء في الفلسفة ولا يريدون ان يصبحوا حكماء ، لان قبح الجهل يكمن في ان الانسان غير جميل وغير كامل وغير ذكي، ومع ذلك يرضى عن نفسه كل الرضا ، ويعتقد انه لا يحتاج الى شيء، ولا يريد ما لا يحتاج اليه في نظره . ان «الجهلاء» في تعبير افلاطون هنا هم غير الالهة وغير الفلاسفة ، اي هم ـ العبيد ـ. والحكم على الانسان بانه غير جميل وغير كامل وغير ذكي الخ .. يستثنى منه الفلاسفة ، وهــو حكم يضع حاجزا ميتافيزيقيا ثابتا دون تطور الطبقات الدنيا ودون امكان وصولها الى مرتبــة الفلاسفة ، اي ان جهلها فطري لا يتغير .

تعززت فيه العلاقات الاجتماعية الاقطاعية . مجتمع اتسعــت ارضــه الى مساحات عظيمة من قارتي اسية وافريقية وبعض اوروبــة ، وتعددت قومياته واقاليمه وثقافاته، وتعددت ايضا سلطاته السياسية، حتى سلطة الخلافة نفسها، وتشابكت خلال ارضه الفسيحة طرق المواصلات التجارية النشيطة . اقترن ذلك بظروف تطور القوى المنتجة في معظم اقاليم الدولة بتفــاوت نسبــي . وهذا استتبع تطورا في العلوم ساعد على تطوير وسائل الري في الزراعة وعلى ازدهار سوق التبادل التجاري والصناعات الحرفية في المدينة ، ورافق هذا التفاعل بين تطور العلم وتطور الانتاج المادي، تفاعل بشري وثقافي بين العرب وثقافتهم من جهة والشعوب الاخرى في دولة الخلافة وثقافاتها من جهة . وقد اضطلعت اللغة العربية ـ من حيث هي لغة الدولة والاسلام ـ بتعميق هــذا التفاعل وبالتعبير المشترك عن نتاج التواصل المادي والروحي بين مختــلف الخصائص التاريخية لمختلف القوميات المكونة لذلك المجتمع، فكانت هــذه اللغة ، بقدراتها الذاتية والمكتسبة، اشبه بالقناة الرئيسة يلتقي فيها كل تلك الينابيع ـ الروافد من اشكال الوعي الاجتماعي .

ان هذه الظروف التاريخية ، بكل ابعادها : الاقتصادية ـ الاجتماعية، والعلمية واللغوية ، والديموغرافية ـ يضاف اليها موقف الاسلام في تخطي العصبية القومية ـ هي التي فتحت امام الفارابي ذلك الافق الفكري الشمولي في تصوره المجتمع الاكمل مجتمع الامم كلها في دولة واحدة .

٢ ـ ينظر محمد عثمان نجاتي في مسائل علم النفس عند ابن سينــا . ويلحظ ان ابن سينا « استعان كثيرا باراء ارسطو الا انه قد استفاد ايضا من مصادر اخرى لم يستفد منها ارسطو ، وعلى الاخص الدراسات الطبيــة والتشريحية لعلماء القرون التالية لعصر ارسطو . ومن هذا نستطيع ان نفهم السبب في ان علم النفس السينوي يفوق في مواضع كثيرة علم النفس الارسطي الذي جرت العادة بين مؤرخي الفلسفة الاوروبيين على اعتباره ، تجاوزا او خطأ ، المثال الوحيد الكامل لعلم النفس القديم . وفي الحق ان علم النفس السينوي هو المثال الوحيد الكامل لعلم النفس القديم على العموم.. (1). ثم يلحظ ايضا ان علم النفس السينوي يعاني ، مع ذلك ، بعض النقص وهــو ـ اي نجاتي ـ ينسب ذلك الى النقص في وسائل البحث والتجربة ، اذ كــان الباحثون في مثل هذا الموضوع ، عهد ابن سينا ، يقتصرون على الملاحظــة بالعين المجردة ، لعدم معرفتهم المنظار الكبير ، فضلا عن الالات المختلفة التــي يستعملها العلماء اليوم . لذا كانت معرفتهم بالجهاز العصبي ناقصة من وجوه

(1) محمد عثمان نجاتي : الادراك الحسي عند ابن سينا ، مصر ، دار المعارف ١٩٤٦، ص ١٧.

كثيرة ، وكان من هنا ايضا جهلهم بطبيعة تركيب المخ واعضاء الحس وبطبيعة الانفعال العصبي (١) .

هذه النظرة الى علاقة التفاعل بين تطور الفكر الفلسفي (علم النفس كان جزءا من الفلسفة) وتطور المعرفة العلمية ، في تاريخ الفلسفة ، هي ايضا ملمح يحسب له حساب هام بين ملامح المنهج التاريخي العلمي . فان الفلسفة بالرغم من كونها مستقلة نسبيا عن العلوم الخاصة الباحثة في موضوعات جزئية من الكون ، لانها — اي الفلسفة — تختلف عن هذه العلوم بكونها تنظر في المسائل المتعلقة بمتطلباتها الداخلية ، اي متطلبات البحث في القوانين الاكثر شمولا — نقول : بالرغم من هذا الاستقلال النسبي للفلسفة عن العلوم الخاصة ، كالفيزياء والكيمياء وغيرهما من العلوم الطبيعية او الرياضية او الانسانية ، لا بد لها — اي الفلسفة — ان تاخذ لنفسها من هذه العلوم ، او من احدث منجزاتها ، ما يساعدها ، اكثر فاكثر ، على استخلاص القوانين العامة الشمولية ، او ما يؤكد لها صحة هذه القوانين . ان المنهج التاريخي العلمي يوافق على نظرة المؤلف — نجاتي — بان مستوى فلسفة النفس السينوية يرتبط ، من حيث تجاوزه لارسطو ومن حيث النقص الملحوظ فيه ، بمستوى العلوم التقنية في عصر ابن سينا ، بقدر ارتباطه بنمط العلاقات الاجتماعية في ذلك العصر . ويمكن القول ان دراسة موضوع « الادراك الحسي عند ابن سينا » بالرغم من كون العرض التحليلي هو الطابع الغالب عليها ، تتميز بانها دراسة متخصصة تلتزم الدقة وشمولية استيعاب الموضوع وتاخذ باسلوبية العلوم الخاصة ، اي « موضوعيتها » المستقلة عن حزبية الفلسفة . ان هذه الدراسة القيمة بعيدة عن المنهج السلفي ، وتتخللها مقارنات مفيدة يمكن النفاذ منها الى موقف للمؤلف مبني على احترام النتائج المستخلصة من القوانين العامة للعلم . كمقارنته بين اراء ابن سينا واحكامه في مسائل النفس وبين ما انتهى اليه العلم المعاصر من كشوف متقدمة ترفض تلك الاراء والاحكام ، كما في مسالة القوى النفسية التي ينسب اليها ابن سينا وظائف بيولوجية كوظائف التغذية والنمو والتوليد . فهنا يقول المؤلف نجاتي ان القول بالقوى النفسية — كما عند ابن سينا وغيره من علماء النفس الاقدمين — يرفضه العلم الحديث لانها امور لا يمكن اخضاعها للملاحظة والتجربة ، وان التفسير العلمي للظواهر النفسية هو ملاحظتها ملاحظة دقيقة ، واكتشاف العلاقة بينها ، واستنباط القوانين التي تربطها بعضها ببعض ، بدون رد هذه الظواهر الى قوى لا تدخل تحت الملاحظة» (٢) . ثم يلحظ المؤلف هنا ان ابن سينا « . . لم

(١) المصدر السابق .

(٢) المصدر نفسه : ص ٢٧ .

يغفل عن ملاحظة الظواهر النفسية ملاحظة دقيقة ، غير ان ابحاثه في ذلك تختلط غالبا بالنظريات الميتافيزيقية » (١) . مثل هذه الملحوظات ليست نادرة في دراسة محمد عثمان نجاتي خلال عرضه الاراء السينوية ، وهي ملحوظات تنطلق — كما هو واضح — من التفكير العلمي بعيدا عن منطلقات الفلسفة الوضعية ، وقريبا من النظرة الديالكتيكية في تفسير الظاهرات النفسية . فهذه اذن من الدراسات المعاصرة التي تحاول انتاج معرفة علمية معاصرة عن احد جوانب التراث الفلسفي بمناى عن التبشير بالافكار التراثية الغيبية .

□ ولكن في السنوات الاخيرة ، اي في مرحلة تطور الحركة العربية التحررية التي اخذ فيها التمايز الايديولوجي يتحول الى صراع ايديولوجي علني ، اخذت الدراسات التراثية تتجه اتجاها صريحا الى الكشف عن منطلقاتها الفكرية كاسلحة مشاركة في هذا الصراع على هذه الجبهة وتلك كلتيهما . في الجبهة السلفية نجد — مثلا — احدى المجلات العربية المعنية بمثل هذه الدراسات تعلن ، في احد اجزائها المخصص لبحث بعض الجوانب المهمة من تراثنا الفكري (٢) ، انها تتصدى لبحث تراث « الفكر الاسلامي » في هذه المرحلة ذاتها ، لانها « من اشد المراحل خطورة في تاريخ تطوره» — تقصد تطور « العالم الاسلامي » — ، ثم تحدد «خطورة» المرحلة بانها تتمثل في تعرضه — اي العالم الاسلامي — لكثير من التيارات الفكرية والاتجاهات الايديولوجية الغريبة الوافدة التي يستقطب بريقها وجدتها كثيرا من الاذهان . وتقرر المجلة — باسم قلم التحرير — تبنيها القول بان « العصر الذي تعيش فيه هو عصر الصراع الايديولوجي العنيف الذي لم يشهد له تاريخ الانسانية مثيلا . نرى هنا ، اذن ، موقفا ايديولوجيا يتجلى في ثلاثة : احدها ، توجيه الصراع الايديولوجي في عصرنا الى وجهة دينية ، اي تحويله عن وجهته الواقعية الاجتماعية . وثانيها — وهو نتيجة للاول — اضفاء الطابع الديني المحض على التراث ، اي افراغه من محتواه التاريخي الاجتماعي وطمس وجهه القومي . وثالثها ، ترداد اللهجة اليمينية المعادية « للاتجاهات الايديولوجية التقدمية » ، اي وصف هذه الاتجاهات بـ « الغريبة الوافدة » . غير ان الذي يعنينا هنا — بالدرجة الاهم — هو هذا التحول في الجبهة السلفية الذي يتمثل في ثلاثة ايضا : اولا ، اعلان منطلقاتها الايديولوجية في دراسة التراث صراحة

(١) المصدر السابق .

(٢) مجلة « عالم الفكر » الصادرة عن وزارة الاعلام في الكويت ، عدد : يوليو — اغسطس — سبتمبر ١٩٧٥ . هذا العدد يبحث في : « التصوف : ايجابياته وسلبياته » — احمد محمود صبحي « الفكر الهندي من الهندوكية الى الاسلام » — د. عبد العزيز محمد الزكي — « نشأة الفكر الاسلامي في بواكيره الكلامية » — د. حسام محيي الدين الالوسي — « التصوير الاسلامي بين الحظر والاباحة — د. ثروت عكاشة — .

ومباشرة ، بعد ان كانت هذه المنطلقات تتخفى وراء ادعاءات الحرص على « احياء التراث » لذاته بذاته ، وبعد ان كان السلفيون يستنكرون كل كلام يقال عن علاقة دراسة التراث بالايديولوجية . ثانيا ، اقتناع الجبهة السلفية لا بوجود الصراع الايديولوجي وحسب ، بل كذلك بان هذا الصراع بلغ في عصرنا حدا من العنف « لم يشهد له تاريخ الانسانية مثيلا » . ثالثا ، تعديل الموقف من «الاتجاهات الايديولوجية الغربية الوافدة» تعديلا ملموسا في حديث قلم تحرير المجلة نفسها عن ضرورة « سبر اغوار هذه الايديولوجيات والمذاهب الفكرية الجديدة وتحديد موقف الاسلام منها ، ومعرفة ما يمكن قبوله او رفضه منها ، والوسيلة التي يمكن بها تطويع بعض تلك الاتجاهات والمواقف الفكرية الحديثة واخضاعها الحياة والنظم الاسلامية ، بحيث تنصهر اخر الامر ـ اذا امكن ـ في بوتقة الفكر الاسلامي الاصيل، او تحديد الجوانب التي يمكن تعديلها في النظم وانماط الحياة التقليدية السائدة في المجتمع الاسلامي ذاته، بحيث تتماشى وتتلاءم مع الاوضاع التي تسود بقية انحاء العالم » .

ان حديث المجلة عن هذه الاتجاهات « الغربية الوافدة » بلهجة «القبول» حيث يختار القبول ، وعن « التطويع » و «الصهر» ، وعن « التعديل في النظم وانماط الحياة التقليدية السائدة» ، وعن «التلاؤم مع الاوضاع التي تسود بقية انحاء العالم » ـ نقول : ان الحديث عن هذا كله يعني التسليم : اولا ، بضرورة التعامل الايجابي مع الاتجاهات التقدمية بعد ما كان التعامل السلبي معها هو الاساس في الجبهة السلفية اليمينية . ثانيا ، بأن « النظم وانماط الحياة التقليدية السائدة » لا يمكن ـ بعد ـ ان تبقى بصيغها التقليدية السائدة نفسها دون احداث تغيير فيها يخضعها للتلاؤم مع متغيرات العالم المعاصر دون استثناء .

نصف هذا **بالتحول** ، لان كلاما كهذا تقوله مجلة عربية تصدر عن مؤسسة رسمية في دولة عربية لم يحسبها احد بعد في جبهة الانظمة العربية التقدمية ، لا يصح ان نأخذه كلاما فرديا ذاتيا منعزلا ، بل لا بد ان ننظر اليه كتعبير عن تيار فكري فرضت ظروف هذه المرحلة التاريخية وجوده من حيث هي ظروف موضوعية مترابطة عربيا وعالميا .

□ وفي الجبهة الاخرى التقدمية تصدر تباعا بحوث ودراسات عن مختلف جوانب التراث تحاول ان تشق طريقها الى معركة الصراع الايديولوجي مباشرة . بعضها يتوجه الى تيارات معينة في هذا التراث تتميز بانها ظهرت تاريخيا كتمثيل لمواقف واتجاهات لها ابعادها الاجتماعية والسياسية المتقدمة بالنسبة لمرحلتها

التاريخية الخاصة . والفكر المعتزلي ، بوجه عام، هو احد الطلائع بين هذه التيارات . وقد توجهت اليه احدى تلك الدراسات من منطلق ايديولوجي تقدمي معاصر ، باعتبار ان الفكر المعتزلي حمل « قضية الحرية الانسانية والموقف الانساني » ،وباعتبار ان هذه القضية «تتعلق بالانسان وعلاقاته بالمجتمع والكون. وبسبب من ديمومة هذه العلاقات وتعقدها، بل ونمو درجة التعقد هذه، فلقد ظلت هذه القضية حية مثارة ومثيرة للبحث والجدل حتى الان»(١). وتحدد هذه الدراسة اهمية بحث قضية المعتزلة الان بانها « تتعدى نطاق الانصاف لهؤلاء الاسلاف وابراز مباحثهم حول هذه القضية ، الى مشاكل عصرنا الحاضر وانساننا العربي ـ المسلم الذي يعيش في النصف الثاني من القرن العشرين (...) من زاوية شديدة الاهمية والخطورة بالنسبة لعالمنا العربي ، وبالنسبة لنا في مصر بوجه خاص » (٢). اما هذه الزاوية فتحددها الدراسة بـ « ضرورة بلورة فكر هذه المدرسة العربية الاسلامية في موضوع الحرية الانسانية ، واهمية القاء المزيد من الاضواء على هذا المبحث، واثارة الجدل الفكري حول مكانه من عقل امتنا وسلوكها في حاضرها الراهن ومستقبلها المنشود. وباختصار: مكان هذا الفكر من ثورة فكرية وثقافية مطلوبة ومنشودة لتغيير الموقع الفكري لجماهيرنا الواسعة العريضة».. (٣).

ذلك هو المنطلق الذي بنيت عليه هذه الدراسة الجديدة للفكر المعتزلي . اما منهج الدراسة فيتوافق مع هذا المنطلق ، اذ جرى مجرى المنهج التاريخي العلمي في تحديد الابعاد السياسية والاجتماعية للقضية الموضوعية للبحث ، وفقا للظروف التاريخية التي برزت فيها هذه القضية (٤). وقد احسنت الدراسة ايضا تحديد الصلة بين هذه المادة التراثية وبين المنطلق الايديولوجي لبحثها في مرحلتنا الحاضرة . ولعل من اهم نقاط هذا التحديد معالجة مسالة **المصطلحات** . فقد تنبه المؤلف الى أن مشكلة الحرية وما يتعلق بها من مشكلات سياسية واجتماعية « لم تكن قديما موضوعة تحت مصطلحات « الحرية » و « الاستبداد » ، وانما كانت موضوعة تحت مصطلحات « الجبر » و « الاختيار » . اي ان مصطلحات هذا البحث قد اصابها التطور والتغير ، كما أصاب ابعاده وقضاياه » (٥) . كما تنبه المؤلف بهذا الصدد الى ان المغايرة

(١) محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، بيروت ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٢، المقدمة ص ٥.

(٢) المصدر السابق : المقدمة ، ص ١٠ـ١١.

(٣) ايضا : المقدمة ، ص ١٢ .

(٤) ايضا: ص ١٦٣ـ٢٠٢ (البعد السياسي للحرية)، ص ٢٠٥ـ٢١٥ (البعد الاجتماعي للحرية).

(٥) ايضا : المقدمة ، ص ٥.

بين مصطلحات الماضي ومصطلحات الحاضر كانت مجالا لبعض الباحثين (وهم، ـ طبعا ـ من مؤيدي الايديولوجية السلفية) ان يستفيدوا من ذلك « فنفضوا من شأن مباحث العرب المسلمين في هذا الميدان ، وحاولوا تجريد تراثهم من شرف البحث في موضوع « الحرية الانسانية » عندما قالوا : انه لم يحدث في الاسلام اطلاقا ان عقدت صلة « الاختيار » (كمشكلة كلامية) و «الحرية» بوجه عام وكذلك لم يعتبر الاختيار جانبا من جوانب الحرية ، بل ظل مصطلحا محدودا ، بل جرد من قوته الكامنة ، وذلك بالاتجاه الذي اتخذه علماء الكلام المسلمون حول مشكلة حرية الارادة . فقد قصرت حرية الارادة الانسانية، في الغالب، على الاختيار بالنسبة لمواقف فردية» (١). رد المؤلف على هذا الزعم بأن «تغاير مصطلحات البحث لا يصح ان يكون مبررا للحكم بتغاير المضامين التي وضعت تحت هذه المصطلحات » (٢) ، ثم دعم رده بكثير من النصوص الواردة في المصادر والمراجع المعتمدة ، تؤيدها نماذج من الشعر العربي ترجع الى عصر المعتزلة (٣) ، وهي جميعا تثبت صحة كون مضامين المصطلحات القديمة منسجمة مع مضامين المصطلحات التي تطورت اليها في عصرنا .

□ ويمكن ان يذكر بين الكتابات القائمة على هذا الاتجاه والتي ظهرت في السنوات الاخيرة ، كتابة عن « ابن رشد » تصفه في العنوان بأنه « اكثر الشخصيات اثارة للجدل » ، وانه « رجل الفكر والممارسة » (٤) . وقد نجحت هذه الكتابة بتفسيرها التاريخي لكلا الوصفين، فهي تطرح مسألة الجدل الذي اثير حول تحديد النزعة الفلسفية لابن رشد في العالم العربي ـ الاسلامي وفي اوروبا : اهي نزعة مادية الحادية كما يرى فريق من الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة ، ام هي نزعة مثالية وايمانية ـ اسلامية ، كما يرى فريق آخر ، ام هي توفيقية تقيم «مصالحة» بين الدين والفلسفة كما هو رأي جمهرة الباحثين العرب والاسلاميين السلفيين والبرجوازيين ؟. وبرغم ان صاحب هذه الكتابة الجديدة عن ابن رشد لم يشأ ان يدخل طرفا مباشرا في هذا الجدل ، فقد دخل طرفا بالفعل حين اخذ يكشف العناصر ذات المحتويات المادية والتقدمية من فلسفة فيلسوف قرطبة ، وهي العناصر التي تضع ابن رشد في مكانه التاريخي الحقيقي حيث يبرز فيلسوفا « يرتدي الحديث عنه اهمية استثنائية » . ذلك بفضل « التحام فكر ابن رشد بممارسته لهذا الفكر مع ما يتضمنه هذا من مواقف صلبة في وجوه الكثيرين من اعداء الفكر العقلاني

---

(١) ايضا : المقدمة ، ص ٥ ـ ٦ ونسب المؤلف هذا القول الى ـ فرانز روزنتال : المفهوم الاسلامي للحرية قبل القرن التاسع عشر ، ص ١٦ ، طبعة ليدن الانكليزية ١٩٦٠ .

(٢ و ٣) ايضا : المقدمة ، ص ٦ ـ ٨ .

(٤) صلاح حزين : مجلة ـ السفير العربي ـ باريس ، العدد الاول ، تموز ١٩٧٣ .

المتنور الذي دعا ابن رشد اليه فأصابه في سبيله ما اصابه من اضطهاد ونبذ وتشويه سيرة » . ان المكان التاريخي الحقيقي لابن رشد ـ كما يوضح الكاتب بحق ـ هو حيث نراه « .. مرآة عاكسة للكثير من جوانب البنى الفكرية والسياسية والثقافية ، بما بينها من عوامل ترابط وتضاد » . لذا كان على الكاتب ان يرسم الخطوط الكبرى لاوضاع المجتمع الذي انتمى اليه وعاش فيه الفيلسوف ، من اجتماعية وسياسية وثقافية ، فرسمها صورة تحتدم فيها التناقضات التي وضعت ابن رشد ، كفيلسوف ، في الطرف الذي **يرفض** في ما يرفض ، ما يأتي :

أولا ، جعل علاقة السلطة السياسية وجهازها العسكري بالمحكومين ، علاقة تقوم على القمع والتسلط المستبد .

ثانيا ، آراء رجال الدين وعلماء الكلام وبعض الفلاسفة في مسائل خلق العالم وبعث الرسل والقضاء والقدر والعدل والجور والنشور . هذه المسائل التي اتخذ الاختلاف حولها «هذا الطابع العنيف، لانه يتصل **بالبنية المادية للعالم من وجهة نظر يترتب عليها (...) الكثير من النتائج والآراء التي تهدد البنية السياسية للدولة التي يشكل الفقهاء ... جزءا مهما منها. اضافة الى ما لمسائل مثل : القضاء والقدر والعدل والجور من تأثير على مواقف** الناس وحياتهم ومواقفهم من السلطة » .

ثالثا ، انكار حضور الانسان في العالم وفاعليته وقدرته على الحركة بحرية .

رابعا ، فكرة اختلاف الرجال عن النساء بالطبيعة . بل يرى ابن رشد الاختلاف في الدرجة . وهي « تتحدد بالنسبة لنوعية العمل الذي تقوم به المرأة » والمقياس في ذلك قابلية المرأة لاحتمال المشاق . فحيثما تتوفر هذه القابلية فقد تتفوق المرأة على الرجل .

ان كتابة صلاح حزين هذه عن ابن رشد ، بخلاصتها التركيبية التي وضعناها بتصرف لا يمس الجوهر، تأتي في هذه المرحلة الاخيرة تمثيلا للاتجاه الجديد في معالجة التراث وفق المنهج التاريخي العلمي ، واسهاما في القضاء على اسطورة « الطابع التوفيقي » الذي فرضه المنهج السلفي على الفلسفة العربية ـ الاسلامية دون اساس واقعي سوى الدوافع الايديولوجية المتحكمة، في الخفاء غالبا ، بمجمل المباحث التراثية للسلفيين وغير السلفيين من ممثلي الفكر البرجوازي المعاصر .

□ بصدد الكلام على الدراسات التراثية الحديثة الممثلة لهذا الاتجاه ، لا يصح ان نتجاوز المحاولة الجادة التي حاولها احمد عباس صالح في مقالاته بمجلة « الكاتب » المصرية بين عامي ١٩٦٤ – ١٩٦٥ ، ثم اصدرها في كتاب مستقل ، عن « **الصراع بين اليمين واليسار في الاسلام** » . ان اهمية هذه المحاولة تنبع **– أولا –** من كونها ظهرت في ظروف التوجه الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والفكري في مصر نحو التطور باتجاه بناء مجتمع اشتراكي وايديولوجية اشتراكية ، ايام حكم المناضل **جمال عبد الناصر** في الستينيات . **وثانيا ،** من كون هذه المحاولة جاءت لتضفي على الظاهرات الاجتماعية التي تميز بها « المجتمع » العربي قبيل الاسلام وبعيد الاسلام ، مفاهيم ومصطلحات حديثة (اليمين واليسار ، والاشتراكية) انطلاقا من تلك الظروف نفسها التي صدرت فيها هذه المحاولة . ولكن الكاتب يحدد ، منذ البدء ، مضمون هذه المصطلحات عند تطبيقها على الماضي ، بانه يستعمل « اصطلاح اليمين للدلالة على المحافظين ، واصطلاح اليسار للدلالة على الثوريين » ، وانه يعني باليسار « هؤلاء الذين اهتموا بالجانب الاجتماعي من الاسلام » . فاليسار في ذلك العهد « هو الذي يتجه الى رفع الجور عن الفقراء والمستضعفين ، والمساواة بين ابناء المجتمع الواحد في الحقوق والواجبات » اما اليمين فيقصد به « الاتجاه المعارض لهذا ، وهو الذي سمح بالفروق الشاسعة بين افراد المجتمع الاسلامي ، وهو الذي حارب ضد اليسار لتظل فئة قليلة تحتفظ بالثروة وتتحكم سياسيا واجتماعيا في غالبية المسلمين » : واما «النزعة الاشتراكية» فيدافع الكاتب عن استعمالها على نحو « ربما بدا للبعض انه استعمال في غير موضعه » بان كلمة الاشتراكية « استعملت في معان كثيرة بعيدة عن مغناها الحديث » وان الذين سيطلق عليهم صفة الاشتراكيين في بحثه هم « اصحاب الاتجاه الجماعي ، واصحاب الاتجاه الفردي هم غير الاشتراكيين » . واخيرا تتحدد المصطلحات في بحث الكاتب هكذا : « .. فاليسار الاسلامي (..) هو الاتجاه ذو النزعة الجماعية ، وهو ما يمكن – بناء على ما سبق – تسميته بالاتجاه الاشتراكي ، في حين يعني اليمين الاسلامي الاتجاه ذا النزعة الفردية الذي يبحث عن الصالح الفردي قبل ان يبحث عن الصالح الجماعي » . بذلك يفرغ الكاتب كل المصطلحات الحديثة المستعملة في البحث من مضامينها المعاصرة ، معترفا بان استعمالها بهذه المضامين على « صدر الاسلام » هو امر « لا يمت للعلم بصلة » . اذن ، لماذا لجأ الى هذه « الاصطلاحية » غير الضرورية؟ . لقد كان بامكانه الاحتفاظ برؤيته المعاصرة الى الظاهرات التاريخية مع الاحتفاظ بالوضع التاريخي الخاص بتلك الظاهرات . على ان هذه الملاحظة تبقى شكلية بالقياس الى ايجابيات البحث واهمية القضايا التي يثيرها وجدة النظر اليها من زاوية فكرية تقدمية متصلة بحركة الواقع العربي الحاضر ،

ومنطلقة من المبادىء المنهجية الاتية : ١ – النظر الى الحضارة الاسلامية نظرة شاملة ، وكون هذه الحضارة « وحدة عضوية » . ٢ – ان كل « حضارة تستند الى اصل من الاصول الوثيقة الصلة بها (...) ونحن اذ نبحث عن نسب لحضارة العرب لا نريد ان ترجع اربعة عشر قرنا الى وراء ، بل نريد ان نكتشف استمرار هذه الحضارة فينا وننطلق من أصولها الجوهرية الى ميلاد حضارة حديثة لا تتوجه الينا فحسب ،بل الى العالم كله » . ٣ – ان « الحضارة لا تندفع بفكرة واحدة ، ولكن مبدأ عاما يفرض هيمنته عليها بعد صراعات عديدة مع مبادىء مغايرة » . ٤ – ان النزعة العقلية هي هذا المبدأ العام الذي ظل يهيمن على الحضارة العربية ، برغم ان « العالم الاسلامي عرف اكثر من فكرة من هذه الافكار : عرف النزعة العقلية ، وعرف النزعة الحدسية المزدرية للعقل ، وعرف النزعة الفردية، كما عرف النزعة الجماعية (...) وهو في كل هذا يمضي في اطار واحد ، هو الصراع بين الجمود والتقدم تجدده الظروف الاجتماعية والسياسية التي مر بها المجتمع » . الا انه يؤخذ على البحث بعض الاضطراب في بعض المفاهيم : فحضارتنا تارة عربية وتارة اسلامية . والايديولوجية منفصلة عن مضمونها الطبقي ، والصراع المذهبي كثيرا ما ينفصل عن الصراع الطبقي ، والفردية مفرغة من مدلولها الجماعي ، والجماعية مقسورة قسرا على اتجاه واحد ، مع ان الاتجاه المقابل ايضا جماعي وليس فرديا محضا كما نفهم من البحث .

□ في ختام هذا العرض النقدي لمواقف المحدثين العرب الباحثين في التراث، نرى ضرورة النظر اخيرا في النقد الذي يوجهه احد هؤلاء الباحثين للمنهج التاريخي العلمي ، بزعم انه **يضيق** آفاق البحث على من يعتمده ، وانه تفسير **احادي للتاريخ** . هذا النقد كتبه محمود زايد في تقديمه الترجمة العربية لكتاب سوفياتي في التاريخ العربي – الاسلامي . تقول المقدمة عن مؤلف الكتاب (١) انه التزم « الاطار التاريخي الماركسي في دراسته لاحداث التاريخ الاسلامي وتفسيرها . والتزامه لذلك الاطار مصدر قوة وضعف في آن معا . فهو سبب قوة لانه دفع المؤلف الى تركيز جهده على النواحي الاقتصادية والحركات والثورات الشعبية ، والقاء اضواء كاشفة عليها . وسبب ضعف لانه ضيق على نفسه آفاق بحثه ، وهي آفاق واسعة متعددة الجوانب ، فالبس التاريخ الاسلامي قميصا ضاق عنه . فمن المسلم به ان اي تفسير احادي للتاريخ لا بد ان يكون ناقصا حتى لو نهج صاحب التفسير نهجا

(١) ي. ا. بلييايف : « العرب والاسلام والخلافة العربية في القرون الوسطى » ترجمه الى العربية انيس فريحة رئيس الدائرة العربية سابقا في الجامعة الاميركية ببيروت . وراجعه وقدم له محمود زايد استاذ التاريخ الاسلامي في الجامعة نفسها ، طبعته الدار المتحدة للنشر، بيروت ١٩٧٣ .

علميا واخذ باصول الكتابة التاريخية وصناعتها ، فانه يجد نفسه مضطرا الى افراغ التاريخ في قالب لا يسعه . فالتاريخ ، وهو سجل البشرية ، واسع سعة الحياة ذاتها ، ولا بد لمن يتصدى لكتابته ان تكون نظرته شاملة شمول الحياة ، والا فانه لا يجد معدى عن اكراه الواقع والمعطيات على تأييد مذهب بعينه او رسالة بعينها ، سواء اتعمد ذلك ام لا . ومؤلف الكتاب صادق مع نفسه من حيث انه لا يبخل على القارىء بمصارحته بالتزام التفسير الماركسي، لكن يتعذر على القارىء ان يفهم مقاصد المؤلف ومراميه من عدد من اصطلاحاته ما لم تكن لديه فكرة عن الاطار التاريخي الماركسي » .

ليس يعنينا من هذا النقد ما يتعلق بمؤلف الكتاب . ولكن ، من الواضح ان توجيه النقد الى المؤلف هنا ينطلق، فكرة وهدفا، من نقد منهجه «التاريخي الماركسي » ، وهو المنهج نفسه الذي نأخذ به وندعو الى اعتماده في دراسة تراثنا الفكري . فمناقشة هذا النقد اذن هي استكمال لعناصر البحث في هذه المقدمة :

نحن نسلم مع صاحب النقد ان «اي **تفسير احادي** للتاريخ لا بد ان يكون ناقصا » ، وان « التاريخ ، وهو سجل البشرية ، واسع سعة الحياة ذاتها ، ولا بد لمن يتصدى لكتابته ان تكون نظرته شاملة شمول الحياة » . لذا لا يصح الجمع بين كون تفسير التاريخ احاديا وكون صاحب التفسير هذا « ينهج نهجا علميا » كما يقول الناقد . فالنهج العلمي يتعارض ، بل يتناقض ، مع التفسير الاحادي للتاريخ . من هنا نقول ان المنهج « التاريخي الماركسي » ، لانه منهج علمي ، **يرفض** « اي تفسير احادي للتاريخ » اي انه يرفض كل التفسيرات المثالية البرجوازية ، لانها النموذج الاظهر تمثيلا للمناهج الاحادية.
ومن الغريب ان يكون ما هو سبب **قوة** « الاطار التاريخي الماركسي » سببا لضعفه ــ كما يرى الناقد ــ . فاذا كان « تركيز الجهد على النواحي الاقتصادية والحركات والثورات الشعبية والقاء اضواء كاشفة عليها » سبب قوة لهذا الاطار ، فكيف يكون ، في الوقت نفسه ، **تضييقا** لافق البحث والباسا للتاريخ الاسلامي « قميصا ضاق عنه » ؟. فهل نفهم من ذلك ان « التاريخ الاسلامي» كان يجري بمعزل عن « النواحي الاقتصادية والحركات والثورات الشعبية » وان الكلام على التحامه بها ، عضويا وموضوعيا ، هو « اكراه الوقائع والمعطيات على تأييد مذهب بعينه او رسالة بعينها » ، اي ان هذا الالتحام غير موجود اساسا ، ولذا كان « تركيز الجهد » عليه عملا دون اساس واقعي ، وليس من داع اليه سوى « تأييد مذهب بعينه او رسالة بعينها » ؟. اذا كان هذا ما يقصده الناقد ــ وهو ما يفهم منه بالفعل ــ فان تفسيره « للتاريخ الاسلامي»

اذن هو التفسير **الاحادي** بأجلى ما يتجلى به ، لان عزل التاريخ ــ اي تاريخ كان ــ عن عوامله الاقتصادية وعن الحركات والثورات الشعبية المرتبطة بهذه العوامل ــ اساسا ــ هو النظر اليه ــ اي التاريخ ــ من جانب واحد ، بل من اضأل جوانبه شأنا واضعفها تأثيرا في حركة تطوره وصيرورته . وهذا النظر الاحادي هو الصفة الاولى المميزة للمناهج المثالية المفضلة لدى البرجوازية في دراسة التاريخ. ان الملحوظ في صيغة هذا النقد للمنهج «التاريخي الماركسي» ان الناقد يفهم من المنهج المذكور كونه يقتصر في تفسير التاريخ على النواحي الاقتصادية وحدها ولعله من هنا يضعه في مستوى التفسير الاحادي ، ولعله من هنا ايضا يقول انه « يتعذر على القارىء ان يفهم مقاصد المؤلف ومراميه من عدد من اصطلاحاته ما لم تكن لديه فكرة عن الاطار التاريخي الماركسي » ، اي انه من المحتمل ان نقص الفكرة لدى الناقد نفسه عن هذا « الاطار » هو مصدر نظرته غير الدقيقة الى منهج المؤلف . هذا اذا صرفنا النظر ــ جدلا ــ عن منطلقه الايديولوجي . ان الحديث عن تعذر فهم القارىء مقاصد المؤلف ومراميه من اصطلاحاته لا يمكن قبوله من استاذ جامعي وباحث معاصر ، مهما يكن منطلقه الفكري والايديولوجي ، ومهما يكن المنهج الذي يعتمده في تفسير التاريخ . ذلك لان المنهج « التاريخي الماركسي » او المنهج المادي التاريخي ، اصبح من اشهر مناهج البحث المتبعة في عصرنا ، واصبح الذين يتبعونه منتشرين في انحاء العالم كافة : في الجامعات والاكاديميات وسائر المؤسسات العلمية في الشرق والغرب ، في اميركا واوروبة الغربية كما في اوروبة الشرقية ، وهم يتقابلون ويتواجدون مع غيرهم من اصحاب المناهج الاخرى في مختلف المؤتمرات العالمية والاقليمية التي تنعقد في مناطق مختلفة باستمرار لمعالجة كل قضايا العصر ، الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والفلسفية والاختصاصات العلمية المتنوعة ؛ بل هم موجودون في بلادنا العربية بكثرة ، حتى في الجامعة الاميركية نفسها حيث الناقد نفسه يمارس التدريس الجامعي والبحث الاكاديمي . وليس هذا شأن المنهج المادي التاريخي وحده ، كمنهج للبحث ، بل الفكر الماركسي بوجه عام اصبح له ايضا هذا الشأن، كعنصر اساس من عناصر الفكر العالمي المعاصر التي تفترض في كل مثقف ، فضلا عن الاستاذ الجامعي والباحث الاكاديمي ، ان لا يعد مثقفا معاصرا حقا الا اذا استوعبها جميعا بمستويات متساوية من الاستيعاب ، مهما يكن موقفه من هذا العنصر او ذاك من عناصر الفكر العالمي المعاصر هذه . ليس المطلوب هنا من الناقد أن يأخذ بالمنهج المادي التاريخي في تفسيره للتاريخ . فهذا امر يرجع الى اقتناعه العلمي ، ولكن المطلوب منه ــ بأدنى حد ــ ان يكون هذا المنهج معروفا لديه ، بأسسه ومصطلحاته ، ليناقشه من هذا الوجه ، لا من وجه آخر يكشف عن الحاجة الى معرفة دقيقة لهذا المنهج . ونعني بالمعرفة الدقيقة له : معرفة كونه منهجا لا يقتصر في تفسيره

التاريخ على العوامل الاقتصادية ـ الاجتماعية وحدها ، بل هو ينظر نظرة شمولية في مختلف العوامل المؤثرة في مسار الحركة التاريخية ، غير انه يميز العوامل الاقتصادية ـ الاجتماعية من غيرها بكونها العوامل ذات التأثير الحاسم دون سائر العوامل التي تتفاوت درجات تأثيرها بتفاوت الخصائص التاريخية لهذا المجتمع وذاك ، في هذه المرحلة الزمنية وتلك. يمكن للناقد ان يناقش في هذا الاساس ، دون الحديث عن الاحادية الغربية بوجه مطلق عن المنهج المادي التاريخي . ان المناقشة في اساس النظرية ، اي نظرية « العامل الحاسم » في تحريك التاريخ ، مناقشة مشروعه ، لانها هي ذاتها تكتسب صفة تاريخية، فان تاريخ الصراع الفكري والايديولوجي ، في مختلف العصور ، يرجع الى هذا الاساس ، الذي تبدأ عنده نقطة الافتراق بين خطين للتفكير ، ثم للايديولوجية : خط التفكير المادي ، وخط التفكير المثالي .

اما ما يتعلق بالنقد الذي يوجهه صاحب المقدمة الى المؤلف بليايف نفسه، فان هناك مجالا لمناقشته من حيث كونه نقدا غير موضوعي للكتاب، لانه ينطلق من الموقف المقرر سلفا نحو المنهج نفسه . ولذا كان نظر الناقد الى الكتاب يتناقض مع نظر « الناشر » في كلمة على صفحتي الغلاف الداخليتين الاولى والاخيرة . ففي حين يتهم الناقد مؤلف الكتاب **بالتفسير الاحادي للتاريخ** الاسلامي ، يصفه « الناشر » بانه ((**يدرس بصورة شاملة تلك الدولة** الشاسعة المترامية الاطراف الخ ... » . وقد اخذ كاتب المقدمة على المؤلف كونه «يرى ان العرب ، مثل غيرهم من الشعوب ، مروا في تاريخهم بالمراحل التالية (ثم عرض هذه المراحل كما جاءت في الكتاب) ... » (المقدمة ، ص ٨ — ٩) . ولكن ، لم نعرف من الناقد وجه الخطأ في ذلك؛ ولا البديل الذي يتصوره لهذه المراحل ، ثم لم نعرف : هل يرى الناقد ان العرب استثناء للقاعدة التاريخية التي تجري على « غيرهم من الشعوب » ام ماذا ؟. فقد اكتفى من التعقيب على راي المؤلف بشان المراحل بالقول : « هذا هو الاطار التاريخي الذي التزم به المؤلف مسبقا، فانساق الى اكراه الوقائع والمعطيات على الانقياد له » (ص ١٠). اما كيف كان هذا الانسياق وهذا الاكراه للوقائع والمعطيات ، فلم يذكر الناقد بهذا الشان سوى بعض الاشياء التي لا علاقة لها بمسالة المراحل .

لكن هذا الوجه من الموقف نحو المنهج المادي التاريخي ، يجب ان نسجل قبالته الوجه الاخر الايجابي. فان الاستاذ الناقد وزميله الاستاذ مترجم الكتاب قد شاركا في تقديم هذه الدراسة القائمة على المنهج المادي التاريخي نفسه الى القارىء العربي دون حرج . ذلك اذن دليل جديد على ان هذا المنهج يواصل اقتحام الحواجز ، حتى الايديولوجي منها ، ليرسخ حضوره الشامل في العصر ، وليصل الينا مؤديا دوره في دراسة تراثنا التاريخي والفكري بعد

ان استنفدت المناهج المثالية والغيبية كل طاقاتها في افراغ هذا التراث من «تاريخيته » وواقعيته .

— ١٣ —

جـ ـ حركة الاستشراق

النواة الاولى لحركة الاستشراق ، بشكلها الثقافي ، ترتبط بعلاقة وثيقة مع حركة « الاستشراق » بشكلها السياسي ـ العسكري ، التي كانت الحملات « الصليبية » نواتها الاولى كذلك. ولكن الصلة بين الثقافة العربية ـ الاسلامية وثقافة الغرب الاوروبي كانت قد انعقدت قبل الحركة « الصليبية » خلال الحروب العربية ـ البيزنطية ، وخلال عهود الوجود العربي في كل من الاندلس وصقلية ، وازدهار حركة التثقف الاوروبي فيهما بالثقافة العربية ـ الاسلامية وحركة نقل منجزات هذه الثقافة، ولا سيما الفلسفية والعلمية التجريبية منها، الى اللاتينية والعبرية وظهور المدارس والمذاهب الفلسفية الاوروبية المتاثرة بالفلاسفة العرب الاسلاميين : الكندي والفارابي وابن سينا والرازي ابي بكر والغزالي وابن رشد (١) . ولكن حركة الاستشراق تتميز ، منذ الغزوات « الصليبية » للشرق ، بظاهرتين : اولاهما ، انها اصبحت على اتصال مباشر بالاصول التي لم تكن قد انتقلت قبل ذلك الى المغرب . والثانية ، انها اخذت تندفع بمهماتها على خطين متوازيين حينا ، ومتشابكين احيانا : **خط سياسي ـ استعماري** ترتبط بدايته ببداية تلك الغزوات التي غمرت اجزاء كبيرة من بلاد المشرق العربي بموجات متلاحقة من المقاتلين والمحتلين على مدى نحو قرنين (١٠٩٧ — ١٢٩١) لاغراض استعمارية متسمية باسم « الصليبية » اخفاء لحقيقة اهدافها وراء ستار الدين (٢) . اما **الخط الاخر** ، فهو الذي يتصل بما تركته المدارس الصقلية والاندلسية لدى المثقفين والمفكرين والعلماء الاوروبيين من رغبة في الاطلاع على المزيد من مصادر الثقافة العربية ـ

(١) في ما يتعلق بصقلية والمصادر والمراجع التي تتحدث عنها في هذا الموضوع، يمكن الاستفادة من محاضرات مارتينو ماريو مورينو استاذ اللغتين الحميرية والحبشية في الجامعة اللبنانية، وقد نشرها قسم الدراسات التاريخية في الجامعة اللبنانية ١٩٥٧ . وعن الاندلس في موضوعنا يرجع الى يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٧، ص ١١٠ — ١١٤ ، ونجيب العقيقي : المستشرقون ، بيروت ١٩٣٧ ، ص ٤٠ — ٤٢ .

(٢) انظر ارنست بيكر : الحروب الصليبية ، ترجمة السيد الباز العريني ، بيروت ـ مكتبة النهضة العربية ١٩٦٧ ، ط٢ ، ص ٥ (مقدمة المترجم) ، ص ٢٧ : ١٢٢ (المؤلف) .

الاسلامية ومنجزاتها في مختلف فروع المعرفة . وكان الحافز الديني يجد سبيله الى كلا هذين الخطين ، ولذا نرى بين اوائل الاستشراقيين، الذين كانت لهم عناية مأثورة بترجمة الكثير من تلك المصادر، نفرا من الرهبان امثال: بطرس المحترم (١٠٩٢ – ١١٥٦) ، وجيرارده كريمون (١١١٤ – ١١٨٧) ، والبير الكبير (١١٩٣ – ١٢٨٠) ، وميخائيل سكوت (– ١٢٣٥) ، وروجر بيكون (١٢١٤ – ١٢٩٤) ، وليل (١٢٣٥ – ١٣١٥) (١) .

لا يمكن – ولا يصح – انكار النتائج الايجابية لحركة الاستشراق . اما ابرز هذه النتائج فهي :

١ – حفظ الكثير من اصول تراثنا الثقافي ووقايته من الاندثار او الضياع خلال عصور العزلة المظلمة التي ضربت على هذا التراث كحجاب بينه وبين جماهير المتعلمين في بلاد العرب ، وهي نفسها العزلة التي ضربت عدة قرون على اهل هذه البلاد انفسهم، كحجاب بينهم وبين حركة تطور التاريخ البشري. لقد كانت اصول التراث ، خلال عصور هذه العزلة ، معرضة للتلف والاتلاف، بقدر ما تعرض الكثير منها قبل ذلك للحرق والامتهان والاخفاء المتعمد والتشويه المعنوي . كان عمل المستشرقين في العصور الحديثة ، مهما كان رأينا في القصد منه ، هو البحث عن تلك الاصول في زوايا البيوت والمكتبات الخاصة المهملة واسواق الكتب في مختلف المدن والعواصم ، بل القرى والمجاهل ، من بلاد العرب وبلدان الشرق الاخرى ، وجمع ما يصل الى ايديهم منها بمختلف الوسائل . وفي اعتقادنا ان هذا العمل – رغم ما قد نجد فيه من غضاضة – قد انقذ كنوزا كان يمكن ان تضيع ، فبقيت وان في غير ارضها ، وكان بقاؤها هو الاهم .

٢ – نشر تلك الاصول التراثية بوسائل الطباعة الحديثة، واحيانا تحقيق نصوصها تاريخيا ونصيا ، واحيانا اخرى ترجمة بعضها الى كثير من لغات الغرب الاوروبي ، رغم ان هذا العمل الاخر كان يشوبه الكثير من الاخطاء ، سواء في فهم النصوص ام في سوء الاختيار عن قصد وعن غير قصد .

٣ – اما دراسة التراث في حركة الاستشراق ، فهذه هي القضية التي يعنينا هنا الوقوف عندها . فليس صحيحا الزعم ان نسبة الايجابية في هذه النقطة تعادل نسبتها في النقطتين السابقتين . بل الصحيح القول انها نسبة ضئيلة بالقياس الى ما غمرها من سلبيات طاغية .

(١) راجع نجيب العقيقي : المستشرقون ، ص ٤٠ – ٤٢ .

ليس مصادفة ان كان بدء نشاط الدراسات الاستشراقية الغربية لتراثنا الفكري ، في « النصف الاخير من القرن الماضي » ، وان « نشطت حركة الاستشراق في الربع الاول من هذا القرن نشاطا عظيما ، فرحل بعض العلماء الغربيين الى الشرق ، وتتلمذوا في معاهده ، واتصلوا عن قرب بحياته الفكرية والروحية، وتنافست عواصم اوروبا وامريكا في نشر الثقافة العربية، فانشئت مدارس للغات الشرقية ومعاهد للدراسات الاسلامية في برلين ولندن وباريس وروما ، والفت جمعيات علمية وتاريخية لمعالجة مشكلات الحضارة العربية، وعقدت مؤتمرات للمستشرقين من حين لاخر ، فكانت حافزا على الدراسة وهاديا للبحث ، ووقفت جرائد ومجلات علمية على الشرق والشرقيين ، تبودلت فيها الاراء ونوقشت المسائل ، فكانت مثار جدل وتحقيق وتمحيص » (١) .

نقول : ليس مصادفة ان نشاط هذه الدراسات لم يبدأ الا في النصف الثاني من القرن الماضي ، وانه ازداد فاعلية على هذا النحو في الربع الاول من هذا القرن (العشرين) ، مع ان حركة الاستشراق كان قد مضى على ظهورها زمن يعد بالقرون . بل المسألة مرتبطة بظروفها واسبابها التاريخية المعينة . ففي النصف الثاني من القرن التاسع عشر كانت الراسمالية على عتبة التحول الى عصرها الجديد ، عصر الامبريالية ، اي عتبة التحول عن نظام المنافسة الحرة المفتوحة الى نظام تمركز الاحتكارات الذي دفع بالراسمالية الى التطور نحو شكلها الجديد واعادة تقسيم العالم على اساس جديد يضمن لتلك الاحتكارات : مواطن خارجية لتوظيف الرساميل المالية ، ومصادر للخامات ، واسواقا للتصريف . ان مقدمات هذا التحول الراسمالي كانت تشتد بروزا وحدة في الربع الاخير من القرن الماضي ، ثم حدث التحول فعلا في مستهل القرن الحاضر. وفي سبيل ذلك كان يشتد صراع الدول الراسمالية للاستيلاء على مناطق جديدة من العالم « المتخلف » ، ولاعادة توزيع المناطق المستولى عليها من قبل . في هذه الظروف ذاتها ، وللاسباب ذاتها ، كانت تركية العثمانية – بما تحتويه ضمن سيطرتها من اجزاء عربية – احد مدارات هذا الصراع المحتدم، لما تتمتع به المنطقة العربية من مزايا ، فعلية ومحتملة ، مثيرة لشهوات الاحتكارات الامبريالية ، وملائمة لاستراتيجياتها الاقتصادية والسياسية ، كما صارت بعد الحرب العالمية الاولى وبعد ثورة اوكتوبر الاشتراكية العظمى اكثر ملاءمة لاستراتيجيتها العسكرية والطاقية . من هنا كانت « المسالة الشرقية » احد اشكال ذلك الصراع ، كما كان مشروع خط « ب – ب – ب » الحديدي (برلين – بغداد – البصرة) مظهرا اخر للسباق الدولي الامبريالي في سبيل

(١) ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٥ .

السيطرة على ثروات ما بين النهرين وعلى منفذ الى المحيط الهندي (1) .

في سياق هذا التحول نحو عصر الراسمالية الامبريالية ، نحو عصر الاقتسام الجديد للمستعمرات القديمة والتسابق للاستيلاء على مستعمرات جديدة في ركاب الاحتكارات الكبرى ، بدات حركة الاستشراق اتجاهها الجديد ايضا نحو الدراسات العربية ـ الاسلامية ، ودراسة التراث الفلسفي بالاخص . ثم ضاعفت نشاطها في الربع الاول من هذا القرن ، اي بعد ان صار هذا التحول امرا واقعا ، وصارت البلاد العربية في متناول المطامع الامبريالية بالفعل ، مذ اتاحت الحرب العالمية الاولى الفرصة الملائمة للمنتصرين فيها ان يمدّوا لهذه المطامع اذرعة واظافر ومخالب ، ومذ انجلت هذه الحرب عن اول دولة اشتراكية في التاريخ تقع على الحدود الشمالية القريبة للبلاد العربية ، وبذلك اصبحت لهذه البلاد ميزة استراتيجية جديدة بالغة الاهمية في حساب الامبريالية العالمية ، اضافة الى الاستراتيجية الطاقية بعد انبثاق ينابيع الذهب الاسود (البترول) .

سنجد بين من يقراون هذا الكلام سائلا يسال : ما علاقة هذا كله بمسالة الدراسات الاستشراقية لتراثنا الفكري ، والفلسفي بخاصة ؟ . نجيب : اننا اذا نظرنا الى هذه الدراسات منعزلة عن بدايتها التاريخية ، مجردة من اية علاقة بين هذه البداية وتلك الظروف التي اوضحنا ، نكون قد وضعنا المسألة وضعا تجريديا و « لا تاريخيا » في حين ان مسالة كهذه وباهميتها البالغة لا يمكن ان تعالج بالنظر التجريدي ، فضلا عن « اللاتاريخي » كشأن غيرها من مسائل الفكر والثقافة . ان العلاقة بين بداية الدراسات الاستشراقية للتراث وبين عشية عصر الامبريالية ، ثم العلاقة بين اشتداد نشاط هذه الدراسات ومطلع عصر الامبريالية هذا ، هما مما يحتاج الى تفسير ينظر الى ابعاده الواقعية . وسنكتشف الكثير من هذه الابعاد حين ندخل في

---

(1) انشيء هذا الخط الحديدي قبل الحرب العالمية الاولى بالاتفاق بين الحكومة التركية العثمانية والحكومة الالمانية القيصرية التي كانت من اشد الدول الامبريالية تطلعا الى السيطرة على هذا الجزء الهام من المنطقة العربية وعلى هذا المنفذ الخطير الى الخليج كبوابة الى البحار والمحيطات الاكثر اهمية استراتيجية . وقد نظرت الحركة الوطنية في العراق الى هذا المشروع نظرة ريبة وقلق منذ البدء . وينعكس هذا القلق الوطني في بعض الكتابات الادبية لتلك المرحلة، كما نرى ذلك مثلا في ما كتبه الشاعر العراقي محمد رضا الشبيبي عام ١٩١٨ :

مدوا الحديد فما اهتززت لمده ... سكك الحديد بارضنا اصفاد

سكك الحديد اذا التوت وتشابكت ... شرك به شرف البلاد يصاد

(ديوان الشبيبي ، القاهرة ١٩٤٠ ، ص ٣٦)

تفاصيل مواقف المستشرقين خلال معالجاتهم فكر التراث . اما الان فنحاول الكشف عن اساس تلك العلاقات :

ان التوجه الامبريالي ، عشية تحول الراسمالية الى شكلها الجديد وفي فجر هذا التحول ، نحو السيطرة على العالم العربي ، كان يستلزم توجها تابعا له يسير في خطه نحو السيطرة على الثقافة العربية ، بمعنى التحكم باتجاهاتها الحديثة ، في سبيل تحقيق غرضين رئيسين : اولهما ، يتعلق بالبرجوازية العربية . فهذه البرجوازية كانت مؤهلة ان تنتقل الى موقع التبعية للامبريالية انسجاما مع مصالحها الطبقية . وهذا الانتقال يستدعي تحولا ايديولوجيا ، اي انه يستدعي من هذه البرجوازية ان تعيد بناء ايديولوجيتها المتخلفة عن طبيعة عصر الامبريالية . فكان لا بد من التمهيد لهذا التحول بتمكين البرجوازية من اداة ثقافية يمكن الاستعانة بها في سبيل ذلك . ان مفكري الراسمالية الصاعدة حينذاك كانوا يدركون ان مسالة بناء ايديولوجية ، او اعادة ايديولوجية ، مسألة معقدة تخضع لشبكة من العلاقات الموضوعية ، التاريخية والاجتماعية والثقافية . فليس من الممكن ـ مثلا ـ ان تتخلع البرجوازية من علاقتها بتاريخها القومي وبثقافتها القومية . هذا من جهة . وليس من مصلحة الامبريالية ـ من جهة ثانية ـ ان تكون البرجوازية التابعة لها في البلد المستعمَر او شبه المستعمر (بفتح الميم) ، منعزلة كل الانعزال عن المشاعر القومية التي يتاثر بها القسم الاعظم من فئات هذا البلد ، مثلما ليس من مصلحة الامبريالية ان تكون البرجوازية هذه عاجزة عن كبح تلك المشاعر حين تبلغ حد التناقض مع مصالح الامبرياليين. ان الانعزال الكلي للبرجوازية عن المكونات العامة لمشاعر الشعب ليس شأنه ان يفضح تبعيتها وخياناتها الوطنية فحسب ، بل شانه كذلك انه يفقد ايديولوجيتها امكانية استقطاب الفئات الاجتماعية المتوسطة التي تعد ـ بتموجها الطبقي ـ حليفا ايديولوجيا احتياطيا للبرجوازية في بعض حالات الصراع الاجتماعي ، ويمكن ان تخسر تحالفه في بعض الحالات الاخرى ، كحالة صعود الكفاح القومي التحرري في بلادها . لقد اخذ مفكرو الراسمالية، في مرحلة انتقالها الى الشكل الامبريالي ، كل هذه الامور بالحسبان حين كان عليهم ان يقرنوا التوجه الاقتصادي والسياسي الامبريالي نحو المنطقة العربية بالتوجه الثقافي والايديولوجي الامبريالي نحو برجوازية هذه المنطقة. كان عليهم ان يستخدموا ، في سبيل هذا التوجه الاخير ، اداة ثقافية لها ارتباط بالتاريخ القومي والثقافة القومية ، على ان يفسّر هذا التاريخ تفسيرا غيبيا وقدريا ، وان تطرح مسائل هذه الثقافة على نحو يلائم هذا التفسير الغيبي القدري . ذلك هو الغرض الاول من التوجه الامبريالي ، عن طريق حركة الاستشراق ، نحو السيطرة على الثقافة العربية ، بمعنى التحكم

باتجاهاتها الحديثة ، لتكون دراسة **تراثها** الفكري بوجه عام والفلسفي بوجه خاص ، احد وسائل هذا التحكم ، او احد اشكاله .

اما الفرض الثاني ، فهو يتعلق بالتكوّن الايديولوجي العام لاكثر فئات المجتمع العربي اتصالا بالثقافة والتراث واوفرها نصيبا من فرص التأثير في صياغة فكر عربي جديد لدى الشبيبة والطلبة والمتعلمين من مختلف الانتماءات الطبقية . نعني فئات المثقفين والمعلمين والاساتذة والكتّاب والباحثين . ان الدراسات الاستشراقية لتراث الفكر العربي – الاسلامي ، اذ بدات ونشطت مع بداءات عصر الامبريالية بالذات ، واذ اتجهت – بطابعها الغالب – نحو توكيد الجوانب المثالية والافكار الغيبية من هذا التراث دون غيرها ، معتمدة الرؤية الذاتية و « اللاتاريخية » في التفسير والتحليل – كان ذلك كله علامة ان هذه الدراسات لم تكن منفصلة عن سياق تطور الراسمالية نحو مرحلتها الامبريالية ، وسياق الاعداد الفكري والايديولوجي في البلدان المرشحة للسيطرة الامبريالية من اجل دعم هذه السيطرة بقواعد فكرية وايديولوجية تبنى على اسس من ثقافة البلدان وتراثها الفكري القومي ، وتكوين « ورشة » من المفكرين والايديولوجيين المنتمين الى برجوازيتها او المتموجي الانتماء من البرجوازية الصغيرة والمتوسطة ، ليتولى هؤلاء واولئك مهمة ترسيخ تلك القواعد في بلدانهم بانفسهم ، مسترشدين بالمناهج والاساليب التي جاءت بها الدراسات الاستشراقية. والواقع ان المناهج والاساليب التي عالج بها المستشرقون الغربيون تراثنا الفكري ، اثارت دهشة المفكرين والكتّاب والباحثين العرب المحدثين عند اتصالهم بها اول اتصال في جامعات الغرب . فقد وجدوا فيها عناصر جدّة في البحث غير مألوفة فانجذبوا اليها ، واخذوا بالدعوة لها ونقد الاساليب التقليدية الشكلية التي مورست عندنا في اوائل عهد « النهضة » . ثم تجاوزوا دور الاندهاش والدعوة المجرّدة الى دور الممارسة . وربما كان **طه حسين** اجرا من اقدم على ممارسة المنهج الاستشراقي بين جيله المتخرجين في جامعات الغرب على كبار اساتذة الاستشراق هناك . اذ اقتحم هذه الممارسة في مجال من ادق مجالاتها واحفلها بعناصر الاثارة والحساسية بدراسته الشعر الجاهلي على اساس التشكيك به وابراز العوامل الدينية في صنع هذا الشعر خارج عصر الجاهلية. وبالرغم من ان طه حسين لم يخرج بهذه الدراسة عن اطار الفكر المثالي ، لقي صدمة عنيفة عند اول ممارسة لهذا المنهج . لكن الطريق الى المنهج اخذ يتعبّد بممارسات كثيرة قام بها جيل من الباحثين امثال منصور فهمي واسماعيل مظهر واحمد امين ومصطفى عبدالرازق وعلي عبدالرازق ومن سار معهم وبعدهم حتى اليوم .

ان طريقة البحث ، كما مارسها هذا الجيل الرائد من الباحثين العرب ، كانت – دون شك – ثورة لا بد منها للخروج على الطرائق الوصفية الانشائية الفارغة والمتخلفة التي كانت سائدة من قبل . وهنا نسجل الوجه الايجابي لاثر المناهج الاستشراقية عندنا . هذا اذا نظرنا الى المسالة من جانبها الاسلوبي المحض . اما اذا نظرنا اليها من جانبها المنهجي ، بالمعنى الفكري والايديولوجي ، فالامر يختلف . ان الجاذبية التي حظي بها المنهج الاستشراقي الغربي باسلوبيته الجديدة المفاجئة للباحثين العرب ، والتي بهرت افكار المثقفين والمتعلمين ، قد ادّت الى استدراج اجيال من الكتّاب والمفكرين الى الاخذ بالمضمون الفكري والايديولوجي لهذا المنهج ، سواء بالنظر الى العالم – الى المجتمع والفكر بخاصة – ام بالنظر الى التراث الفكري القومي وطريقة دراسته . وقد كشفنا في ما سبق من الكلام على مواقف كتّابنا المحدثين ما فيه الكفاية من الدلالة على ذلك .

ان هذا يعني ان الدراسات الاستشراقية للتراث قد ادت اغراض منهجيتها الايديولوجية ولا تزال تؤديها . ولكن ما جدّ في سياق تطور حركة التحرر العربية ، وفي سياق ظروف انتصارات الفكر الاشتراكي العلمي على الصعيد العالمي ، من تعمق الوعي العلمي والوعي الوطني التحرري والوعي الطبقي ، قد مهّد الطريق لظهور الاتجاه الجديد في معرفة التراث ، نعني الاتجاه المؤسس على المنهج التاريخي العلمي كما سبقت الاشارة الى ذلك .

– ١٤ –

د – موقف المستشرقين :

في سبيل تحديد مواقف المستشرقين من تراث الفكر العربي – الاسلامي ، يجب ان نحدّد ابرز الاتجاهات التي تدور عليها هذه المواقف . فاذا استعرضنا الدراسات الاستشراقية الباكرة وما تلاها ، امكن ان نراها تتمحور حول الاتجاهات الآتية :

اولا – الاتجاه القائم على « نظرية الجنس » ، اي دراسة التراث من وجهة نظر عرقية ، بمعنى النظر الى العرب ، او « الجنس السامي » او الشرقيين عموما في مقابل الغربيين ، اما انهم محكومون بالقصور الطبيعي المطلق عن الابداعات العقلية ، او باقتصار ممكناتهم العقلية على طريقة معينة من التفكير دون غيرها كالطريقة التحليلية او التركيبية ، او بان افاقهم النظرية

والعملية تنحصر في نطاق الروحيات بمعناهـا الغيبي دون الماديات .. الى غير ذلك من الافتراضات الاعتباطية فـي تصنيف شعوب العالم وتمييز بعضها من بعض على اساس القابليات المعرفية ، والحضارية بوجه عام ، بحكم التكوّن الطبيعي . ان الاساس « النظري » لهذا الاتجاه ، بمختلف افتراضاته ، هو — فضلا عن كونه **معاديا للعلم** — يمثل الوجه الايديولوجي الاكثر عـداء لتطور الشعوب — (المقصود هنا : الشعوب الموضوعة فـي خارطة السيطرة الامبرياليـة ، ومنها الشعب العربي) ، والاشـد تحدّيا لمطامحها القوميـة التحررية بمحاولة وضعها — فكريا — امام جدار قدَري جبري مغلق لا منـفذ فيه لتغيير واقعها المتخلف الى واقع متقدم ، موحيا اليهـا بأن هذا الجـدار القدري الجبري تجسيد لطبيعتها العاجزة عجزا تكوينيا ، اي ابديا ! . امـا الابعاد الايديولوجية البرجوازيـة لنظريـة « الجنس » ، فتكمـن في الايهام بان الفوارق بين الناس تقوم على الخصائص العقلية والعنصرية لا على التمايز الطبقـي !.

يتجلى هذا الاتجاه في الدراسات الاستشراقية باشكال مختلفة ، نذكـر منهـا :

(ا) — يقارن هنريش بكـر (١٨٨٦ — ١٩٣٣) اثـر التـراث الحضـاري اليوناني في الشرق بأثره في الغـرب (١) . وتجـد في مقارنته افكارا تضـع فارقـا بين الشرق والغرب في التعامل مـع الحضـارة القديمـة (والشرق هنا عنده — بالتحديـد — هـو العـرب) . ان اساس هذا الفـارق ، في نظـر بكـر ، هـو « النزعـة الانسانيـة » بمعنـى الشعـور بالـذات ، او بمعنى النبض الوجدانـي الذاتـي في ما يكون لهذه الامـة او تلك من نتاج ثقافي او حضاري . فهذا هـو الاسـاس الحاسم لمـا يـراه مـن

(١) جاء ذلك في محاضرة القاها بكر في جمعية الامبراطور فيلهلم ببرلين في مارس (اذار) ١٩٢١ ، وترجمها عبدالرحمن بدوي عن الالمانية بعنوان : « تراث الاوائـل فـي الشرق والغرب » ونشرهـا مع دراسات اخرى لمستشرقين اخرين في موضوعات اسلاميـة ضمـن كتاب واحد سماه « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ط ٣ سنة ١٩٦٥ . وجاء في تعريف بدوي بالمحاضر « بكر » انـه — اي بكر — « عرفته السياسـة (...) وعرفه العلم مستشرقا وفيلسوف حضارة (...) من اسرة تنتسـب الـى الطبقـة البرجوازية ، وهي الطبقة التي كانت لهـا السيادة على الطبقات الاخرى طوال القـرن التاسع عشر في اوروبا عامة ، وابتداء من حرب السبعين حتى الحرب الكبرى في المانيـا خاصة ، لانها هـي التي جسدت القيم السياسية والاخلاقية والاقتصادية السائـدة في هذا القـرن .. » (المصدر المذكور نفسه ، ص ٢٩٩) . هذا التعريف يلقي ضوءا على الابعاد الايديولوجية لافكـار « بكر » هنـا ..

فرق بين الشرق والغرب : للشرق نزعته العقلية المنطقية التي لا تعرف « النزعة الانسانية » . اما الغرب فان « فكرة النزعة الانسانية كانت قد ولدت فيه من قبل (الفكر المسيحي) وكان لا بد لهـا ان تبعث من جديد مرة اخـرى » . فهذه النزعـة اصيلة في الغرب تجلت في عصر الرومـان ثم عادت تتجلـى في عصر النهضة ، وهي اليوم تجد تجلياتهـا باشكال مختلفة باختلاف البلـدان الاوروبيـة (١) .

هذا « الفارق الحاسم » بين الشرق والغرب ، هو مصدر الاختـلاف بينهما « في طابع رد فعل كل واحد منهما » من حيث علاقتـه بتراث الحضارة اليونانية : « فالاختلاف النوعي والجنسي واختلاف الوسط الجغرافي وقيـام تاريخ مستقل لكل واحد منهمـا ، كل هذا يجعل تراث الاقدميـن (يقصـد اليونـان والرومـان) ينتج في الغرب تطورا من نوع اخـر يختلف كل الاختلاف عن نظيره في الشرق » (٢) . ولكن ، ما الخاصة التي يتميـز بهـا « تـراث الاقدمين » والتي يختلف رد فعلهـا في الشرق عنه في الغـرب ؟ . يجيـب « بكر » بلسان « فرنر ييغر » الذي يقول عـن النزعة الانسانيـة بانهـا « هـي فكـرة الحضارة ، القائمة على فكرة ثقافـة الانسان الخالصة وتربيته ، وهـي التي صنعها اليونانيون حين وصلوا الى اعلى درجة من درجات تطورهم » (٣) . فالنزعـة الانسانية بهذا المعنى هي المميز الاساس لفكرة الحضارة اليونانيـة في نظر « بكر » . وبما ان الشرق بعيد عن النزعـة الانسانية هذه ، وبمـا ان هذه النزعـة اصيلة في الغرب ، فقد اختلف رد الفعل بينهمـا تجـاه تلـك الحضارة . هنـاك كلام كثير عند « بكـر » بهذا الصـدد ينفي فيه ان يكـون للعرب حضارة ، وان يكون العرب قـد اضافوا جديدا الى حضارات البلدان التي فتحوها ، ويقرر ان « كل شـيء بقي عمليـا كما كان من قبل » ولم يتغير شيء سوى ان وثائق الدولة والادارة التي كانت تكتب ، من قبل ، باليونانية او الفارسيـة او القبطية ، اصبحت تكتب آنئذ بالعربيـة دون ان يغير الانسـان شيئا جوهريا في الادارة » (٤) ، اي ان العمليـة « الانسانية » مفقودة فـي العلاقـة بيـن العرب وحضارة الاقدمين . من هنـا لم يكـن يعني الشرق من كتب اليونـانيين سوى مـا يلائم « النزعة العقلية المنطقية » التي هي نزعته . اما « الروح اليونانية » (النزعة الانسانية) الذي هـو اوفر نصيبا من « العقل اليوناني » ، وهـو الروح المتمثل في الشعر الغنائي اليوناني والادب الروائـي كله وكل مـا كان يونانيا بحتا — امـا كـل هـذه الاشياء فقـد « ظلـت

(١) راجع المصدر نفسه : ص ٢٠ — ٢٢ ، ص ٢٠ — ٢١ .

(٢) ايضا ص ١٩ .

(٣) ايضا : ص ١٥ . (٤) ايضا : ص ٢٠ .

ابوابها موصدة امام الشرق » (١) . واذا كان تراث اليونان قد اصطدم في الشرق فانما اصطدم **بالافكار** ، بينما هو اصطدم في الغرب **بالناس** (٢) .

وفي سبيل تثبيت هذه الافكار يلجأ المستشرق بكر الى تأويل كلمة الشاعر الالماني العظيم « غوتيه » : **« لم يعد من الممكن فصل الشرق عن الغرب »** . يقول بكر في تأويلها « ان النظرة العامة الى العالم والحياة في كلا الشرق والغرب متشابهة في الواقع كل التشابه ، لانها صدرت عن ينبوع واحد ، واخذت من مصدر واحد » . ويقصد بهذا الينبوع والمصدر : التراث اليوناني . فالتشابه اذن — كما يفهمه « بكر » — ليس على اساس ما هو صحيح تاريخيا وعلميا من ان هناك عناصر فكرية ذات طابع مشترك بين شعوب البشرية في مختلف عصورها ، بل التشابه هنا على اساس ان كلتا النظرتين الى العالم والحياة صادرتان عن اصلهما اليوناني المشترك . ولكن حتى التشابه عنده ليس تشابها الا في الظاهر ، للسبب الذي سبق ذكره من الفارق بين الشرق والغرب في طريقة التعامل مع التراث اليوناني .

ان الحديث عن « اختصاص » قسم من شعوب العالم بالنزعة العقلية او بالنزعة الانسانية دون القسم الاخر ، هو بذاته افتراض « لا تاريخي » ، وهو باستناده الى « نظرية الجنس » المعادية للعلم باطل لانه قائم على اساس باطل . والمستشرق بكر يذكر العامل « الجنسي » اكثر من مرة في محاضرته. ان كلتا النزعتين : العقلية والانسانية ، هما من اشكال الوعي المشتركة بين البشرية دون استثناء ، بمعنى ان كل شعب من البشر مهما — بحكم بشريته — ان تبرز في اشكال وعيه الاجتماعي ، في ثقافته الوطنية ، مظاهر هذه النزعة وتلك ، او ان تكون مظاهر احداهما هي الطابع الغالب دون الاخرى . اما الذي يحدد هذا الطابع الغالب فليس هو الانتماء « الجنسي » او الجغرافي ، وانما المحدد الحاسم هو الظروف التاريخية لهذا الشعب وذاك . نعني الظروف التي تقرر شكل العلاقات الاجتماعية ونوع التكون النفسي الناشيء عن المركب الثقافي الكامل . غير ان الظروف التاريخية هذه متحركة دائما ، فهي اذن متغيرة . وبتغيرها يحدث التغير — لا محالة — بكل المعادلات المتأثرة بها ، بل المتحكمة فيها . ولكن احكام المستشرق بكر — كما تبدو لنا — تنسحب على الشرق ، كما على الغرب في جميع الظروف

---

(١) ايضا : ص ٢٧ . (٢) ايضا : ص ٦ .

والعصور (١) . صحيح ان « بكر » يذكر « العوامل التاريخية » في بعض كلامه ، بالاضافة الى العوامل « الجنسية » ، ولكن ماذا يعني بـ « التاريخية » اولا ؟ ثم اننا نجد « العوامل التاريخية » هذه ، في مجمل بحثه ، عوامل جامدة ، ساكنة ، ثابتة . فهي — اذن — « لا تاريخية » .

(ب) — قبل المستشرق بكر ، كان الفيلسوف الفرنسي ارنست رينان (١٨٢٣ — ١٨٩٢) قد وضع « نظرية الجنس » كاساس مباشر لاحكامه المعروفة على « الفلسفة العربية » (٢) . . فهو ينقل نتائج دراساته في التاريخ المقارن للغات السامية الى الدراسة الفلسفية ، اذ اتجهت مباحثه في حقل اللغات السامية الى الاخذ بما كان شائعا لدى علماء اللغات الاوروبيين في عصره من تصنيف الشعوب الى سامية وآرية ، بناء على ما وجدوه من تشابه بين اللغة السنسكريتية واللغات الاوروبية ، فالحقوا الشعوب التي ترجع لغاتها الى اصل سنسكريتي ، كلغة البراهمة في الهند ، « بفصيلة » الشعوب الآرية (كالشعوب الاوروبية) ، وارجعوا الشعوب الاخرى التي يختلف اصل لغاتها عن هذا الاصل (كالعرب) الى « فصيلة » بشرية اخرى اطلقوا عليها اسم « الجنس السامي » . غير ان رينان اضاف الى هذا التصنيف البشري القائم على التصنيف اللغوي « نظرية » التفاضل بين « الفصيلتين » من حيث المرتبة الحضارية والقابليات العقلية ، فجعل « الجنس الآري » افضل من « الجنس السامي » . ذلك ما يصرح به رينان متبجحا حين يقول انه اول من قرر ان الجنس السامي ادنى مرتبة من الجنس الآري (٣) . ان « نظرية » التفاضل بين « الاجناس » البشرية هذه ، هي

---

(١) راجع المصدر نفسه : ص ١٧ = س ١٦ — ١٨ ، ص ٢١ = س ١١ — ١٢ ، ص ٢٢ = س ٦ ، ص ٢٠ = ١٠ ، وفي ص ٢١ يصرح بكر ان « البحث الذي قمنا به الان قد دلنا على ان شعوبا باكملها مثل الشعوب الشرقية يبدو انه ليس لديها القدرة على ان تسلك طريق اليونانيين. فهل تبعا لهذا لا بد ان يكون ابناء الشعوب الجددة (يقصد الشعوب الاوروبية) يونانيين بالفطرة » .. هذا التصريح يدل بوضوح على ان الاحكام التي يطلقها في موضوعنا ، احكام مطلقة تنسحب على جميع عصور التاريخ .

(٢) يستعمل رينان في كتابه « ابن رشد والرشدية » اسم « الفلسفة العربية » غالبا ، وقد استعمل اسم « الفلسفة الاسلامية » نادرا . ويبدو انه يقصد « بالفلسفة الاسلامية » مباحث المتكلمين الاسلاميين (راجع كتاب « ابن رشد والرشدية » الطبعة العربية ، ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٣٠) ، ويرى مصطفى عبدالرازق ان رينان ربما كان اول من استعمل في الغرب كلمة « الفلسفة الاسلامية » (التمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٢) .

(٣) راجع : E. Renan , Histoire et système comparee des langues sémitiques , paris V1 ed , T.1 , P . 4 1 5

نفسها التي اصبحت ، في ما بعد ، الاساس « النظري » لايديولوجية النازية الهتلرية المعادية للعلم وللانسان .

ان احكام رينان على « الفلسفة العربية » اصبحت مستفيضة الشهرة. ولعله اول من اشاع في الغرب ، اثناء القرن التاسع عشر ، تلك الموضوعة القائلة بانه من الخطأ ان يطلق على فلسفة اليونان المنقولة الى العربية اسم « فلسفة عربية » ، لان ما يطلق عليه هذا الاسم ليس اكثر من كونه « مجموعة من التصانيف التي وُضعت عن رد فعل خيال العروبية في ابعد اقسام الامبراطورية الاسلامية عن جزيرة العرب كسمرقند وبخارا وقرطبة ومراكش ، وقد كُتبت هذه الفلسفة بالعربية لان هذه اللغة غدت لسان العلم والدين في جميع البلاد الاسلامية ، وهذا كل ما في الامر » (١) . بل يتصدى رينان لدحض ما يقال من ان العرب فضلوا ارسطو على غيره من فلاسفة اليونان ، زاعما انه لم يقع منهم تفضيل ، لان التفضيل يقترن بالاختيار ، ولم يكن للعرب « خيار بعد تفكير » ، « وذلك ان العرب انتحلوا الثقافة اليونانية كما انتهت اليهم .. » (٢) . وفي « التنبيه » الذي صدّر به الطبعة الثانية من كتابه « ابن رشد والرشدية » ، ابدى رينان اصراره على آرائه تلك قائلا « ان العرب لم يصنعوا غير انتحال مجموع الموسوعة اليونانية كما عوّل عليه العالم بأسره حوالي القرن السابع والقرن الثامن » .

ليس ما يهمنا هنا الراي بحد ذاته بشأن الفلسفة العربية ، بل المهم الآن مستند هذا الراي ، اي الاساس النظري له . وقد اوضح رينان مستنده في مقدمة الطبعة الاولى (٣) لكتابه ذاك ، حيث يفصح عنه صراحة بالقول: « .. وليس العرق السامي هو ما ينبغي لنا ان نطالبه بدروس في الفلسفة ، ومن غرائب النصيب ان لا ينتج هذا العرق ، الذي استطاع ان يطبع على بدائعه الدينية اسمى سمات القوة ، اقل ما يكون من بواكير خاصة به في حقل الفلسفة ، ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب ، غير اقتداء بالفلسفة اليونانية .. » (٤) .

---

(١) رينان : ابن رشد والرشدية ، الطبعة العربية (زعيتر) ،ص ١٠٧ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٠٩ .

(٣) نشرت الطبعة الاولى لكتاب رينان عن ابن رشد والرشدية سنة ١٨٥٢ .

(٤) المصدر نفسه ص ١٤ ــ ١٥ .

(ج) ــ ان خطر « النظرية » العرقية هذه كونها ظهرت كتيار فكري لم يكن شأن رينان فيه سوى شأن « المنظر » البارز ، لتصبح في دراسات استشراقية بعده احد الاسس المعتمدة للايديولوجية الامبريالية . يتمثل هذا التيار ، بعد رينان ، بفريق من المستشرقين الغربيين يبرز في مقدمتهم ليون غوتييه L. Gauthier الاستاذ السابق للتاريخ في جامعة الجزائر، و« المهلل المشهور للحكم الاستعماري » (١) ، والذي اضاف الى موضوعة رينان عن السامية والآرية تحديدات جديدة لتمييز « العقل السامي » من « العقل الآري » بأن الاول غير قادر الا على رؤية الاشياء متفرقة غير مترابطة ، وان الثاني هو القادر على جمعها والربط بينها مركبة منسجمة (٢) . وعلى اساس هذا التحديد العرقي الاعتباطي يضع الاسلام ، كدين سامي قوي السامية معارضا للفلسفة اليونانية ، كفلسفة آرية قوية الآرية ، ثم يرسم الفلاسفة الاسلاميين كموفقين بين هذين المتعارضين بمهارة جعلت من محاولتهم تلك عملا طريفا استمدّوا عناصره من الفلسفة اليونانية نفسها ، لانه ليس الا التفكير الآري يحاول عقد الاتصال ، بالتدرج والتسلسل ، بين فكرين متعارضين : فكر الاسلام القائم على الفصل ،وفكر اليونان القائم على الوصل (٣) . وعلى ذلك الاساس العرقي الاستعماري نفسه يبني غوتييه حكمه على الشعب المتربي بانه ، بين عناصر البيض في حوض البحر المتوسط ، هو العنصر المتخلف عن القافلة الذي بقي بعيدا الى الوراء» (٤). وممن يجري في هذا التيار من المستشرقين الغربيين : **كريستيان لسن** Chrestian Lassen (ــ ١٨٧٦) المستشرق الالماني المعروف بتصنيفه الشعوب الى سامية وآرية وعدائه « للجنس السامي » (٥) ، والمستشرق **برهيه**

---

(١) عبدالغني مغربي: دراسة عن « ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع » نشرت في خمسة اعداد من جريدة « المجاهد » الجزائرية (بالفرنسية) ، ــ ٩ ديسمبر ١٩٦٩ .

(٢) راجع : L . Gauthier , L'esprit symitique et l'esprit oryent Paris 1923 P , 66 - 67 .

(٣) راجع : L . gauthier , introduction a l'etude de la philasophic Muslumane Paris , 1923 , P 121 .

(٤) عبدالغني مغربي « ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع » ــ جريدة « المجاهد » ، العدد ١٢٩٢ ، ٥ ديسمبر ١٩٦٩ .

(٥)ورد اسم « لسن » في دائرة المعارف البريطانية ــ مادة « عرب » ، مقترنا باسم « رينان » موصوفين بانهما اضافا ميزات خاصة الى « الجنس السامي » مع الرد عليهما بان هذه الميزات ليست ناشئة من طبيعة الساميين « كجنس » ، وانما هي من عوامل خاصة بالبيئة التي عاشوا فيها فلو انهم عاشوا في بيئة غيرها واحوال غير احوالها لكانت لهم خصائص غير تلك التي نسبت اليهم .

Emil Brehier (استاذ تاريخ الفلسفة في السوربون) الذي يعد من دعاة فكرة السامية والآرية . وانطلاقا من ذلك يتحدث عن « فلاسفة الاسلام » على طريقة « رينان » بأنهم كتبوا اعمالهم الفلسفية بالعربية بالرغم من ان معظمهم ليس من اصل سامي ، بل من اصل آري ، وانهم لذلك بحثوا عن موضوعاتهم في الفكر اليوناني ، كما بحثوا عنها في الافكار المزدكية في فارس التي تمتزج بالافكار الهندية (١) ، والمستشرق **سنتلانا** صاحب المحاضرات المعروفة في الجامعة المصرية عن تاريخ الفلسفة (٢) . فهو ايضا ينطلق ، في تفسيره تاريخ الفلسفة والتاريخ الاسلامي ، من منطلق عرقي حين هو يقول ، مثلا ، في تفسير مفهوم الاسلام : « ... هذا الاستسلام المطلق في كل شيء ، وهو طابع الساميين الاصيل غالبا ، انما هو شعار الاسلام وميزته بين الشعوب . ولعل الادراك الغامض لوجود علاقة مشابهة بين هذه التعاليم وبين الغريزة الدينية التي تميز الشعب العربي ، هي التي دعت الى اعلان محمد انه محيي دين ابراهيم الحقيقي الاصيل وكونه خاتم النبيين ... » (٣) .

ان تقسيم البشر على اساس « الجنس » والخصائص العنصرية ، مسألة اصبح بطلانها من بدهيات العلم المعاصر ، فليست بنا حاجة الى الوقوف عندها . وفي المراجع العلمية المختصة تفاصيل وافية تدحضها . ولعل اقرب تناولا للقارىء في هذا الموضوع ان يرجع الى كتاب « المشكلة العنصرية في الاسلام » (٤) الصادر حديثا بالعربية . ففي الكتاب تلخيص للحقائق التي توصل اليها علماء الانتربولوجيا وعلماء الاجتماع وعلماء النفس المحدثون ، حتى البرجوازيون منهم ، في دحض كل نظريات « الجنس » العنصرية من الاساس . ولكن لا بد من الحذر هنا . فان اضطرار هؤلاء العلماء البرجوازيين لنفض ايديهم من النظريات العنصرية بفضل ما كشفته حقائق العلم المعاصر ، لا يعني نفض ايديهم من الابعاد الاجتماعية لتلك النظريات في مجال الصراع الطبقي من

(١) راجع : Emil Brehier , Histoire de philosophie , Tome premier ,P. 610.

(٢) راجع سنتلانا David de Santilland (١٨٤٥ — ١٩٣١) عين سنة ١٩١٠ استاذا لتاريخ الفلسفة في الجامعة المصرية ، ثم عمل استاذا للتاريخ الاسلامي وتاريخ الجمعيات الدينية الاسلامية في روما .

(٣) راجع « تراث الاسلام » تاليف جمهرة من المستشرقين ، ترجمة توفيق الطويل ، لجنة الجامعيين لنشر العلم ، القاهرة ١٩٣٦ ، ص ٤١٠ — ٤١١

(٤) عبدالحميد العبادي : المشكلة العنصرية في الاسلام ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٩ ، ص ٥٠ — ٥١ . انظر ايضا : « الفلسفة في الشرق » تاليف العالم الفرنسي — بول ماسون اورسيل ، ترجمة محمد يوسف موسى ، دار المعارف بمصر ١٩٤٧ ، ص ١٦ ، ص ١٩ — ٢٠ وغيرها من صفحات الكتاب .

جهة وفي مجال الصراع بين الامبريالية وقوى الشعوب الطامحة الى التحرر الوطني من جهة ثانية .

ثانيا — الاتجاه القائم على « نظرية » مركزية الفلسفة في الغرب دون الشرق . وربما كانت هذه شكلا آخر لنظرية التصنيف « الجنسي » لشعوب العالم ، ولكنه شكل متميز بان جذوره **المعرفية** تختلف عن الجذور المعرفية « لنظرية الجنس » ، وان كانت الجذور **الطبقية والسياسية** ليست مختلفة . فان « نظرية مركزية الفلسفة » ترجع ، من حيث جذورها المعرفية ، الى ما هو ملحوظ اثناء دراسة تاريخ الثقافة البشرية من ان وحدة هذه الثقافة تظهر باشكال تبدو متناقضة . لذلك يسهل جدا اضفاء الطابع المطلق على الخصائص المميزة لكل من الثقافات الوطنية ، واضفاء الطابع المطلق ايضا على الفوارق بين هذه الثقافات ، بحيث يمكن ان تبنى على هذا الاساس « نظرية » كاملة ، كما حدث بالفعل لدى الفلاسفة والمفكرين الاوروبيين في القرن التاسع عشر . من هنا رأينا **«هيغل»** (١٧٧٠ — ١٨٣١) يطلق حكمه الآتي على الفلسفة الشرقية :

« ان ما نطلق عليه اسم الفلسفة الشرقية يشكل بالاساس — الى حد كبير جدا — الطريقة الدينية للتصورات ، والآراء الدينية ، لدى الشعوب الشرقية ، وهي التصورات والآراء التي تفهم اول وهلة انها فلسفة » (١) .

لا بد ان تأخذ بالحسبان هنا ان لهذا الحكم اساسا آخر عند هيغل ، هو موقفه من العلاقة بين الدين والفلسفة . فقد كان يرى ان الدين قد ظهر قبل الفلسفة تاريخيا لتعبر به الشعوب عن تصوراتها لجوهر الكون وماهية الطبيعة و « الروح المطلقة » وعلاقة الانسان بها ، وان الدين — من حيث هو أسبق تاريخيا من الفلسفة — يعتبر اول شكل لمعرفة الروح المطلقة ذاتها . ولكن هيغل يرى ، مع ذلك ، ان تاريخ الفلسفة يجب ان لا يشمل تاريخ الاديان ، لانه وان كانت بين الدين والفلسفة صفات مشتركة ، هناك صفات متفارقة بينهما ، اظهرها ان موقف الفلسفة من موضوعها يتخذ شكل الوعي المفكر ، في حين يتخذ الدين شكل الملامسة للموضوع بطريقة الانجذاب الى العقل الاعلى . يقول هيغل ان الشكل الذي بفضله وحده يدخل مضمون « العام » بحد ذاته ساحة الفلسفة ، هو التفكير ، اي الشكل العام المطلق للتفكير . اما الدين فيظهر فيه المضمون نفسه بفضل الشكل الفني ، بالتأمل الخارجي المباشر ، وبعد ذلك بالتصور

(١) جاء ذلك في مقدمة هيغل لمحاضراته في تاريخ الفلسفة ، وهي سلسلة المحاضرات الثانية التي القاها في الجامعة بين سنتي ١٨٢٣ — ١٨٣٠ ، اما السلسلة الاولى فقد القاها سنة ١٨٠٥ . ننقل هذا النص وما بعده من نصوص وافكار اخرى لهيغل عن المؤلفات الكاملة (بالروسية) ، موسكو — لينينغراد ١٩٣٥ ، المجلد ١١ .

والشعور (١) . ولكن الفلسفة ــ عند هيغل ــ اعلى من الدين ، لانها تـدرك « الروح المطلقة » بشكل اكثر شبها « بالروح » . اما العناصر الفلسفية الكائنة في الدين ، فيرى انها لا تدخل في الفلسفة ، لاننا ــ كما يقول ــ نأخذ بوجهة النظر التي تهتم بالفلسفة ، لا بالعناصر الفلسفية بصورة مطلقة ، ولا بالافكار الكامنة المستترة في الاساطير . من هنا كان يقول هيغل بوجوب شطب **الفلسفة** الشرقية من تاريخ الفلسفة، لانها وان كانت ــ اي الفلسفة الشرقية ــ تشتمل على بعض الافكار العميقة ، هي تشتمل على هذه الافكار بشكلها المستتر . وقد بقي مصرا على هذا الموقف من الفلسفة الشرقية ، اذ قال مرة ثانية : « لا بد من شطب الفكر الشرقي من تاريخ الفلسفة . ولكنني سأتقدم ببعض الملاحظات عنه . ففي السابق كنت التزم الصمت تجاهه اطلاقا . وفي الفترة الاخيرة فقط اتيح لنا مجال الحكم عليه (اي على الفكر الشرقي) » .

نقول : لا بد ان ناخذ بالحسبان هذا الاساس لحكم هيغل على الفلسفة الشرقية . ولكن هناك امرا اخر يجب ان نراه قائما في اساس هذا الحكم . قد يبدو ان وراء ذلك نقصا في اطلاع هيغل على الاصول والمصادر الحقيقية للفلسفة الشرقية . اذا كان هذا النقص كائنا بالفعل فليس هيغل معذورا ان يسمح به لنفسه . ففي الربع الاول من القرن التاسع عشر ، حين كان يلقي محاضراته في تاريخ الفلسفة ، كانت المعطيات المتوفرة في اوروبة عن الثقافات الشرقية ، بما فيها من فلسفات ، كافية للحكم الصحيح بشأن هذه الفلسفات، ولتكوين الفكرة السليمة عن تطور الفلسفة في الشرق . هذا يعني ان الامر لا يكمن في قلة المصادر او نقص المعرفة بها ، بل يكمن في منهج هيغل الفلسفي وفي اسلوب البحث عنده . على ان فهمه للفلسفة ، بمعناها الصارم ، كان متأثرا بالمواقف الفلسفية التي سادت اوروبة في عهده ، وهي مواقف الفلاسفة البرجوازيين في اوروبة الغربية من مسألة طرق التفكير في بلدان الشرق وبلدان الغرب . فان الادبيات البرجوازية ، خلال كثير من العقود ، كانت تسودها الموضوعة القائلة بالتناقض بين طرق التفكير عند الانسان الشرقي وطرق التفكير عند الانساني الغربي . وبناء على هذه الموضوعة قالوا بان طريقة تفكير الشعوب الشرقية تتميز بكونها غير عقلانية ، تركيبية ، استاطيقية (حسية) ، وان طريقة تفكير الشعوب الغربية عقلانية ، تحليلية . ومن الطبيعي ان يميزوا ــ بهذا المقياس نفسه ــ النتاج الفكري لكل من الطريقتين بالنسبة

(١) يرى هيغل ان الدين يستخدم الفن كشكل من اشكال « الروح المطلقة » ، وان الدين والفن يتعاملان بوساطة التصورات الحسية . وهنا نشير الى ما هو معروف من ان للمعرفة مرحلتين : الحسية ، والعقلانية . الاولى تتسلسل هكذا : الاحساسات ، فالادراكات ، فالتصورات . والثانية تتسلسل هكذا : المفاهيم ، فالاحكام ، فالاستنتاجات .

للنتاج الاخرى ، ومن الطبيعي ايضا ان تنال الفلسفة نصيبها من هذا التمييز . بهذا الاتجاه ذهب العالم الاجتماعي الامريكي « نور تراب » في كتابه « لقاء الشرق والغرب »، والكاتب الالماني W. Haas بالانكليزية ، وغيرهما كثيرون.

ان مشكلة انصار مركزية اوروبة في الفلسفة ، هي انهم ــ اولا ــ فرضوا صفة **التناقض** على مسألة الصلة بين طرق التفكير الشرقية وطرق التفكير الغربية . وثانيا ، اهملوا طابع الوحدة في طرق التفكير البشري ، واضفوا الطابع المطلق على الفوارق الكائنة بينها فعلا ، كما سنوضح ذلك . فهل كانت الجذور المعرفية وحدها اساسا « لنظرية » المركزية هذه ، اي ما يتعلق بالطابع المعقد والمتناقض للمعرفة ، ام يكمن وراءها ايضا مستند ايديولوجي ؟ . الواقع ان الجذور المعرفية وحدها لا تقدم التفسير الواقعي الكامل لهذا الاتجاه . فان « نظرية المركزية » تستند كذلك ــ بدرجة اولى ــ الى جذور طبقية ، اي الى اساس ايديولوجي . ذلك بان الراسمالية في ظروف تطورها الى امبريالية ، كانت بها حاجة الى « تبرير » فكري وايديولوجي لسيطرتها في آسية وافريقية اكثر من حاجتها الى « التبرير » السياسي . ففي تلك الظروف كانت الموضوعة البرجوازية القائلة بطابع اللاعقلانية والحدسية والدينية للثقافة الشرقية ، بوجه عام، تؤدي وظائف سياسية معينة . ومن الطبيعي ان الاوروبي « العقلاني » قد حصل على « التبرير » لسيطرته على الاسيوي « اللاعقلاني » . واما الان ، فبالرغم من ان الفلاسفة البرجوازيين امثال « نور تراب » يظلون متمسكين « بنظرية مركزية » اوروبة ، ينبغي على انصار هذه « النظرية » ان يبحثوا عن حجج جديدة للدفاع عنها، لان « نظريتهم » هذه بشكلها الكلاسيكي لا تستطيع في الظروف الجديدة تبرير نفسها امام « البراغماتية » . على ان ظروفا سابقة قد احدثت بعض التعديل في « النظرية » اذ برزت مقاييس جديدة في مسألة مركزية الفلسفة . فانه حين كان يصعب انضمام اميركا الى اوروبة ، وحين كان هناك ميل الى ضم اميركا الى دائرة مركزية للفلسفة، ولا تستطيع الانفراد بدائرة مركزية تحتويها وحدها ، برزت فكرة **« المركزية الغربية »** بدل **« المركزية الاوروبية »** في الفلسفة لكي تشمل الدائرة كلا من اوروبة واميركة.

ولكن ، في ظروف النهوض الشامل للحركات القومية التحررية في آسية وافريقية ، كان من الطبيعي ان تبرز ظاهرة جديدة تعارض « المركزية الغربية » بمركزية مقابلة لها باسم «المركزية الشرقية» ، او «مركزية آسية وافريقية». ان لهذه الظاهرة الجديدة المعارضة ايضا جذورها المعرفية وجذورها الاجتماعية. اما المعرفية فهي شبيهة بتلك التي خرجت منها «المركزية الغربية» واما الاجتماعية فمرجعها الى عملية نهوض شعوب آسية وافريقية التي كانت في العصور القديمة مراكز لنشوء الحضارة البشرية . ولكن ، ينبغي ملاحظة

ان الناس الذين يمثلون هذا الميل الى مركزية القارتين ، ليسوا ـ بالطبع ـ ممثلي الطبقة العاملة ، بل هم من ممثلي البرجوازية والبرجوازية الصغيرة وطبقة الاقطاعيين وكبار الملاكين. ان ما تتجلى به نظرية مركزية آسية وافريقية هو ـ بالاكثر ـ المبالغة بدور ثقافة الشرق وفلسفته في تطور الفلسفة الاوروبية، حتى في تطور **الماركسية** منها، كما تتجلى هذه النظرية باضفاء الطابع المطلق على العناصر الدينية والصوفية في الثقافات الوطنية لبلدان الشرق وافريقية. وقد ذكرنا سابقا مثالا على ذلك من تقرير شريف الباكستاني (ـ ١٩٥١) الى المؤتمر العالمي الثاني عشر للفلسفة (١) . ونذكر الان مثالا اخر من افكار الشاعر الفيلسوف « ليوبولد سنغور » رئيس الدولة السنغالية الحاضر . فقد ورد في تفسير سنغور لمفهوم **((الزنجية))** عنده ، انها ـ اي « الزنجية » او « الزنوجة » ـ عبارة عن المجموعة الكلية لقيم الحضارة الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تميز الشعوب السوداء ، او العالم الزنجي الافريقي . ويقول ان هذه القيم كلها خلقت ـ اساسا ـ **بالعقل الحدسي** ، لانه العقل الذي يدخل الصراع ويعبر عن نفسه من خلال العواطف وبطريقة التخلي عن نفسه وطريقة اندماج الذات بالموضوع ، وبطريق الاساطير التي هي النماذج الاولية للروح الجماعية .. واخيرا ، بالاضافة الى كل ذلك : بطريق الايقاعية البدائية المنسجمة مع ايقاعية الكون ، او ـ بعبارة ثانية : الشعور بالصلة مع الطبيعة ، وموهبة خلق الاساطير والايقاع . ها هي ذي ـ يقول سنغور ـ العناصر الجوهرية للفلسفة الزنجية التي بامكانكم ان تجدوا اثرها في كل عمل وكل نشاط للانسان الاسود (٢) .

بعد ان نقرا هذا الكلام، ينطرح لدينا سؤال : ما تقدير سنغور للفلسفات العقلانية التي تختلف عن الفلسفة الزنجية انطلاقا من تعريفه المذكور لهذه الفلسفة الاخيرة ؟. يقول سنغور بهذا الصدد : « ان حضارة العقل التحليلي تبرز قادرة على خلق عالم الآلات المحرومة دفء الانسان » او ـ كما يقول ـ ان الفلسفة الزنجية عبارة عن الفلسفة الانسانية ، اما الفلسفات الاوروبية فهي ليست شيئا سوى كونها معادية للانسانية . ثم يضع سنغور الماركسية قمة العقلانية الاوروبية (٣) . يعلق احد الفلاسفة السوفياتيين (٤) على هذا الكلام قائلا : ان خطر هذه الافكار كونها تتخذ عندهم منزلة **القانون** . فاذا اتخذت هذه المنزلة المطلقة، كما يتضح من كلام سنغور، فان الخطر الذي يشير اليه التعليق

(١) ص ٤ من هذه المقدمة .

(٢) عن كتاب « الزنجية » لسنغور ، مترجمة من الروسيه .

(٣) المصدر السابق .

(٤) ادوار بتالوف : محاضراته في الفلسفة بمعهد العلوم الاجتماعية ، موسكو ١٩٧٠ .

وارد بالفعل ، وهو خطر قيام موقف عنصري لمحاربة موقف عنصري مقابل له. وبذلك يصبح من العسير ان نأخذ بتفسير جان بول سارتر في تقديمه لمنتخب الشعر الافريقي الذي اصدره سنغور نفسه عام ١٩٤٨ . ان سارتر يعترف ان « الزنوجة **عنصرية** » ولكنه يصفها بأنها « **معادية لعنصرية** » ، لانها في رأيه «تمثل لحظة النفي ورد فعل مركب Synthése التفوق والامتياز الابيض ، وانها القضية ـ الضد Antithése في تسلسل جدلي يؤدي الى مركب نهائي يتمخض بدوره عن انسانية عامة خالية من العنصرية» (١) . ان العنصرية لا تكون ولن تكون الا عنصرية ، ومن الخيال الشعري ان نتصور معادلة من هذا النوع تتمخض عن انسانية خالية من العنصرية ، وكلام سنغور في مفهوم « الزنوجة » وفي الموقف من الفلسفات الاوروبية بوجه مطلق ، يؤيد ذلك .

والواقع ان ظهور نظرية مركزية آسية وافريقية ، في الظروف العالمية المعاصرة ، اي ظروف حركة التحرر الوطني والحركة العمالية في البلدان الراسمالية ، لا يساعد اطلاقا على تلاحم الحركة الثورية العالمية . ان الخطأ المبدئي في اسلوب البحث هذا (مركزية الفلسفة) يكمن في عدم القدرة على اكتشاف الصلة المتبادلة في ما بين الفلسفة الوطنية والفلسفة العالمية .

ان الرد على نظرية المركزية الاوروبية او الغربية للفلسفة ، التي روجت لها الحركة الاستشراقية الغربية ، وعلى نقيضتها (المركزية الشرقية ، او الاسيو ـ افريقية) هو ان البشرية ، سواء اكانت في الشرق أم في الغرب ، موحدة بوحدة وجودها الذي تفعل فيه القوانين الموضوعية الواحدة . وهذه الوحدة تظهر في وحدة ظروف صيرورة الانسان والمحافظة على وجوده. وقبل هذه وتلك : **وحدة المهدات والظروف الاساسية لنشاط الانسان العملي** . ان وحدة **الوجود المادي** للبشرية ، هي التي تحدد ـ بدورها ـ الوحدة المبدئية لوجودها **الفكري** او الروحي ، اي وحدة طرق التفكير ونتاجه . لذا لا يمكن ان نوافق على القول بأن التفكير الغربي هو فلسفي اكثر من التفكير الشرقي، او بالعكس . فانه من الواضح ان تفكير شعوب الشرق وتفكير شعوب الغرب يلتقيان في وحدة عامة لطريقة التفكير ، وان هذه الوحدة تتجلى في عدة مظاهر . منها مثلا : ان التفكير البشري ، شرقيا كان ام غربيا ، هو عنصر من عناصر الوعي الذي هو عبارة عن النتاج التاريخي لتطور المادة . وان التفكير ـ كذلك ـ شرقيا كان ام غربيا ، هو انعكاس للوجود ، وانه ـ في الشرق كما في الغرب ـ ينتظم من عناصر متماثلة . ان كل هذه الحقائق الواقعية تخلق

(١) نقلا عن علي شلش : العنصرية واثرها في الادب الافريقي ـ مجلة « الفكر المعاصر » المصرية ، العدد ٧٤ ، ابريل ١٩٧١ .

امكان عقد صلات التفاهم والتفاعل بين شعوب الشرق وشعوب الغرب وبين ثقافات كل منها .

ولكن للمسالة جانبا اخر هو في أساسها ايضا : ان وحدة التفكير البشري على النحو المتقدم ، لا يعني ان طريقة التفكير واحدة **كليا** ، ومنسجمة انسجاما كاملا . بل ينبغي ان ننظر في مسالة طرق التفكير على نحو ما ننظر في مسالة وحدة الاضداد والتناقض بينها . اي انه مع وجود الوحدة توجد الفوارق . ولكن علينا ان نتحدث هنا عن الخصائص المميزة لكل طريقة من طرق التفكير ، لا عن الفوارق نفسها . ان هذه الخصائص تظهر ، قبل كل شيء ، في خاصة العلاقة بين العناصر المتماثلة في تركيب التفكير . وفي هذا المجال يتجلى **ديالكتيك العلاقة بين العام والخاص** . بمعنى ان كل طريقة للتفكير هي فريدة من نوعها (**خاصة**) ، وهي في الوقت نفسه **عامة** . من هنا لا بد من ايضاح مفهومنا عما سميناه ، منذ قليل ، الفلسفة العالمية :

حين نقول « الفلسفة العالمية » لا نعني النظر اليها في كل مرحلة من تطورها التاريخي بوصف كونها مجموعة بسيطة للفلسفات الوطنية او الاقليمية ، بالرغم من انها تتكون — طبعا — من منجزات هذه الفلسفات ذاتها . بل الواقع ان الفلسفة العالمية لم تكن في اية مرحلة سابقة ، وليست هي في المرحلة الحاضرة ، فلسفة للعالم اجمع . فانه بسبب من التفاوت في التطور التاريخي للبشرية ، الذي ينعكس تفاوتا في تطورها الثقافي ، كانت تظهر في كل مرحلة مجموعة معينة من البلدان تؤدي دورا رئيسا في تطور الفكر البشري في هذه المرحلة بعينها . والفلسفة في هذه البلدان كأنها تستخلص في نفسها كل تطور الفكر الفلسفي في تلك المرحلة . لذلك نقول انه بالرغم من كون الفلسفة بالذات لم تكن فلسفة العالم بأسره، كانت تظهر كفلسفة **عالمية** .. ولعل **انغلز** قصد هذا المعنى حين قال انه « في العصور الحديثة مثلا كانت فرنسا والمانيا ، وقبلهما بريطانيا ، تلعب دور « الكمان الاول » في اوركسترا تطور الفلسفة العالمية » . ولكن النظر الدقيق الى مجرى التطور التاريخي للمجتمع يكشف لنا انه كلما اصبح العالم اكثر وحدة اقتصاديا ، نشط واتسع التشابك والتفاعل بين الحضارات . لذا يمكن ان نستنتج اننا الان في الطريق نحو الالتقاء بين الفلسفة العالمية وفلسفة العالم بكليته . ولكن حين ننظر في تاريخ الفلسفات الوطنية والاقليمية ، رغم ارتباطها الوثيق بتاريخ الفلسفة العالمية، نرى انه ليس من الصحيح الموافقة على **ذوبان** الاولى بالثانية، لان التركيز على الجوانب والعناصر التي اسهمت بها الفلسفات والثقافات

الوطنية او الاقليمية في تطور الفلسفة والثقافة العالمية، دون الجوانب والعناصر الخاصة بها ، قد يؤدي الى استسهال تشويه تاريخ الفلسفة والثقافة الوطنية هذه ، بسبب من ان هناك عناصر في كل فلسفة وطنية لا اهمية لها بالنسبة للفلسفة العالمية في حين تكون هي في نفسها ذات اهمية بالغة بالنسبة للفلسفة الوطنية التي تنتسب اليها. من هنا يبرز الخطأ في اهمال النظر الى كل عناصر الفلسفة الوطنية بتركيبها الكامل ، والاقتصار على رؤية العناصر ذات الاهمية بالنسبة للفلسفة العالمية . وهذا الخطأ هو ما وقع فيه كثير من المستشرقين في دراساتهم عن التراث الفلسفي العربي — الاسلامي .

بقيت نقطة اخيرة تتعلق بنقدنا هذا الاتجاه الثاني في الدراسات الاستشراقية ، هي انهم يتكلمون على الفلسفة الشرقية دون تحديد او تعيين. وهذا يوحي بانه توجد فلسفة شرقية واحدة ذات خصائص او صفات متماثلة. ان ذلك غير صحيح . بل الصحيح والدقيق ان هناك فلسفات شرقية متعددة، لكل منها طابعها التاريخي المتميز . ويكفي دليلا على ذلك ان الباحثين الاوروبيين عالجوا الفلسفات الشرقية المختلفة كلا على انفراد. هناك فلسفة صينية كفلسفة كونفوشيوس ، تختلف عن فلسفة الهند متمثلة بتعاليم بوذا مثلا ، وهناك الفلسفة المزدكية والزرادشتية في فارس الخ .. وانه لطبيعي ان لا يكون بين هذه الفلسفات تماثل، ما دام هناك تفاوت او اختلاف في التطور التاريخي لكل من المجتمعات الشرقية التي انتجت هذه الفلسفات ، وذلك هو شأن الفلسفة العربية — الاسلامية بالنسبة للواقع الاجتماعي وللخصائص التاريخية التي جاءت هذه الفلسفة تعبيرا عنها بطريقتها الخاصة .

□ هناك ظاهرة اخرى تتصل بالمباحث الغربية حول الفلسفة والثقافة الشرقيتين نرى من مكملات بحثنا هنا ان نقف عندها وقفة جدية . فقد كان ملحوظا ، في نحو منتصف القرن العشرين، وفي ظل ازمة الفلسفة البرجوازية الغربية ، او ازمة الثقافة الغربية بوجه عام ، ان لدى الممثلين الفكريين لهذه البرجوازية محاولات للتغلب على تلك الازمة باقتراح اللجوء الى الشرق ، لايجاد قيم في الفلسفة والثقافة الشرقيتين تصلح طريقا لانقاذ الفلسفة البرجوازية من ازمتها . لقد اخذوا يمهدون لهذه « العملية » بالقول انهم كانوا — قبلا — يهملون ويتجاهلون الفلسفة الشرقية ، مع ان لدى الشرقيين فلسفة عظيمة ، وان عليهم الان ان يدرسوها ويجمعوا المواد اللازمة عنها لاضافة حاصل ذلك الى فلسفتهم ، فتتبلور هناك فلسفة قوية قادرة **على مواجهة الماركسية** . ان بذور هذه الظاهرة ترجع الى ما قبل منتصف القرن العشرين . والملحوظ ان ظهور هذه البذور مرتبط بمراحل ازمة الفلسفة البرجوازية وتطورها . فلننظر الى دلالات « الاحداث » المتعاقبة الاتية :

ـ بعد الحرب العالمية الاولى مباشرة قام عدد من الفلاسفة البرجوازيين بزيارات الى بلدان الشرق .

ـ ١٩٢١ صدر كتاب جون ديوي «رسائل من الصين واليابان» ومجموعة كتب من هذا النوع لفلاسفة غربيين آخرين .

ـ ١٩٢٢ صدر كتاب برتراند رسل عن « مشاكل الصين » بعد زيارتها .

ـ في هذه المؤلفات وامثالها يؤكد المؤلفون فكرة مشتركة تقول بأن قيم الشرق وحدها قادرة على مساعدة الغرب في التغلب على ازمته الفلسفية (برغسون) ، راسل ، ديوي ، ريكين ، بترو الخ ...) .

ـ اما بعد الحرب العالمية الثانية ، فقد وضعت المسألة بشكل اكثر حدة: مؤتمرات فلسفية دولية في جزر الهاواي وهونولولو ، يشترك فيها بنشاط معظم الفلاسفة المثاليين المعاصرين،اما بحضورهم او بارسال بحوثهم وتقاريرهم اليها (ديوي يشترك فيها دائما ، سدني هوك وهو من اكبر الفلاسفة المثاليين الامريكان واشدهم رجعية ، راداكريشنان وراجو من فلاسفة الهند ، سوزـ ازكي من فلاسفة اليابان ، شريف من الباكستان ، شارل مالك من لبنان) .

ـ يناقش هؤلاء الفلاسفة ، في اكثر من مؤتمر ، مسالة **اندماج فلسفة الشرق وفلسفة الغرب** بكل تفاصيلها ، ويقترحون على الماركسيين انهم اذا ارادوا تطوير نظريتهم (الماركسية) ، فعليهم ان يلجأوا الى الشرق ايضا ويجمعوا تعاليم من القيم الشرقية .

ـ والملحوظ خلال هذه الظاهرة ان مفكري البرجوازية الصغيرة في آسية وافريقية ، هم الاشد اصرارا على اندماج الماركسية والفلسفة الشرقية. **لماذا ؟.** هناك سببان متناقضان يتلاقيان دياليكتيكيا : انهم ـ **اولا** ـ يجدون في الماركسية مجموعة من العناصر الجذابة ، وانهم ، **ثانيا** ـ كسائر فصائل البرجوازية الصغيرة في العالم ـ يخافون الماركسية الحقيقية. لذلك يقترحون ما يسمى بـ « **الماركسية ـ الشرقية** » . على كل حال ، هذا الاقتراح يطرح امامنا بعض الاسئلة :

١ ـ هل لفلسفة بلدان الشرق ، التقليدية والمعاصرة ، ان تدخل مجال التفاعل النشيط مع الفلسفة البرجوازية العالمية المعاصرة ، وان تؤثر عليها التأثير المثمر ؟.

٢ ـ هل ينتظر لهذا التأثير ان يؤدي حتما الى نشوء فلسفة شرقية ـ غربية (مندمجة) ؟.

٣ ـ هل للفلسفة الشرقية ان تمارس تأثيرها على الماركسية ؟. وهل سيحصل هذا التأثير بصيغة اندماجية ؟.

يمكن تصور الاجابة عن هذه الاسئلة على النحو الاتي (حسب ترتيب الاسئلة) :

ـ حتى في ظل الراسمالية تتكون الممهدات لتوحيد العالم . فالمواصلات المعاصرة تجعل العالم صغيرا ، وهي ، عمليا ، تقضي على مفهوم « الريف » العالمي . اما في ظل تطور العلاقات الشيوعية ، فان عملية التوحيد هذه تصبح اكثر سرعة . وطبيعي ان يكون توحيد **الثقافة** في هذه الظروف واسعا وعميقا، فتتقارب ثقافات الشعوب والقارات ، وتصبح مهمة التعاون والتفاعل الثقافيين مهمة ملحة اكثر فأكثر ، ولا سيما النتاج الفكري والفلسفي . هذه العملية تتسارع مع تسارع عملية تطوير العلاقات الاجتماعية في البلدان المتخلفة .

ـ من الطبيعي انه مع ازدياد سرعة التطور في هذه البلدان ومع اجراء التحولات الاجتماعية العميقة فيها ، تجري تحولات معينة في التطور الثقافي، وتولد الفلسفة المعاصرة لهذه البلدان حاملة ـ دون شك ـ طابعا **طبقيا**. وحين تطرح هذه الفلسفة مسائل ليست محلية صرفا ، بل عامة شاملة ، لا بد ان تمارس تأثيرها على الفلسفة الغربية . وهذا ما نرى له مظاهره اليوم . ففي السنوات الـ ١٥ ـ ٢٠ الاخيرة صدرت مئات البحوث في اوروبة الغربية وامريكا عن الفلسفة الشرقية . ولا بد ان تصبح بعض افكار هذه الفلسفة شعبية حتى على التفكير العادي . اما ان يؤدي ذلك الى **الاندماج** فهذا امر غير ممكن ، لانه غير واقعي . لقد حاول ذلك الفلاسفة المثاليون : عام ١٩٤٩ انعقد المؤتمر الثاني لفلاسفة الشرق والغرب في هونولولو ، وكان هناك من يتوقع اتفاقا بينهم على صيغة اندماج ما ، على اساس اختيار عناصر معينة من هنا وهناك تتكون منها فلسفة شرقية ـ غربية موحدة (اسبرانتو فلسفية) . ولكن توقع هذا الاتفاق المصطنع كان **وهما** مثاليا . ذلك لان الفلسفة نتاج تطور تاريخي للمجتمعات البشرية ، وقد تجاهل انصار الاندماج هذه الحقيقة ، كما تجاهلوا **الطابع الطبقي للفلسفة** . ومن جهة ثانية ، تجاهلوا ان تأثير الفلسفة الشرقية على الفلسفة الغربية ، ليس يجري الا بعملية تاريخية طبيعية يوجهها مجرى التطور التاريخي لبلدان الشرق بحد ذاتها . وهذه العملية لا يمكن ـ طبعا ـ ان تسرع او تبطىء الا تبعا للنشاط الاجتماعي الواعي ؛ اي انها لا يمكن ان تحدث بطريقة تحويل خارجي مفتعل ، لان العملية التاريخية الطبيعية لا تحدث بارادة مجموعة من الفلاسفة. ولذلك لن تأتي محاولات انصار الاندماج الاتفاقي

الاعتباطي بغير فلسفة **انتقائية** تغلب عليها العناصر التقليدية للفلسفات المحلية .

ــ اما الحديث **عن الاندماج بين الفلسفة الماركسية والفلسفة الشرقية** ، فهذا اكثر بعدا عن الواقع . ذلك لان الماركسية نفسها لا تحتاج الى مثل هذا الاندماج المصطنع . فهي ، لكي تنتشر في بلدان جديدة ولكي تكون صالحة ومفيدة وقابلة للتطبيق العملي في بلدان الشرق ، تحتاج ــ قبل كل شيء ــ الى تحديد دقيق للظروف الملموسة في كل بلد بمفرده ، اكثر مما تحتاج الى اندماجها بفلسفات هذه البلدان . ولكن ، ليس يعني ذلك ان لا تتطور الماركسية باتجاه الاستفادة من عناصر ثقافات الشرق . بل ذلك يعني انه في سير تحديد الماركسية بالقياس الى الظروف الملموسة لكل بلد ، سوف تتطور بالاستفادة من هذه العناصر . مثلا : هناك موضوعة ماركسية معروفة بشأن التشكيلات الاجتماعية ــ الاقتصادية التاريخية . اذا حاولنا تطبيق هذه الموضوعة على تطور بلدان الشرق عند تحليل مجرى تاريخها ، فلا بد ان نجد في هذا التاريخ ظاهرات جديدة ، كظاهرة **اسلوب الانتاج الاسيوي** . ان المزيد من الدراسات في هذا الموضوع ، لا بد ان يؤثر في تطوير التعليم الماركسي ــ اللينيني بشأن التشكيلات الاجتماعية ــ الاقتصادية . فما الذي تتطلبه دراسة المجتمعات الاسيوية من زاوية هذا التعليم ؟ . تتطلب ، بالدرجة الاولى ، ان تنطلق من صعيد النشاط العملي الاجتماعي لبلدان آسية . فهذه هي الطريقة الاساس لحل المشكلة . ولكن ، على اي حال ، يمكننا الان الركون الى الاستنتاج الاتي : ان الفلسفة الماركسية **ليست عقيدة جامدة ، بل مرشدة للعمل** . فكل تعليم ماركسي ــ بناء على ذلك ــ قابل للتطور . وثقافات بلدان الشرق وفلسفاتها ، هي من المصادر لتحقيق مثل هذا التطور بالتطبيق على العلاقات الاجتماعية التي يمكن ان تضيف الى الماركسية صيغا جديدة تزيدها غنى وخصبا . ان دراسة تراث الشرق الفكري ، ومنه التراث العربي ــ الاسلامي ، بالارتباط مع قاعدته الاجتماعية ــ الاقتصادية ، وفق منهج البحث الماركسي ، هي شكل من اشكال هذا التطبيق .

ثالثا ــ هذا هو الاتجاه الثالث للدراسات الاستشراقية الغربية في موضوع التراث . وهو الاتجاه الذي يقصر عنايته على الجوانب الاكثر محافظة ورجعية واغراقا في الغيبيات وفي عالم المطلق ، مع طمس الجوانب ذات النزعات المادية ، او اخفاء الابعاد الاجتماعية الكامنة حتى في الاشكال الغيبية كآثار التصوف الفلسفي عند امثال الحلاج والسهروردي الشهيد . بل لقد حاول الكثير من هؤلاء المستشرقين توجيه المنظومات الفلسفية لامثال الفارابي وابن سينا وابن رشد توجيها يصرفها عن ابعادها المادية ويفرغها من هذه

الابعاد لتصبح منظومات صوفية او اشراقية او دينية محضا (١) :

□ مثال ذلك ما نجده عند كارادي فو Carra de Vaux (٢) بشأن الاصطلاحات الصوفية في مؤلفات الفارابي ، محاولة منه لاثبات ان هذه الاصطلاحات تشكل ظاهرة تسود فلسفة الفارابي . ذلك بقصد استخدام هذه « الظاهرة » لصرف تلك الاصطلاحات عن مضامينها الفلسفية العقلانية ، تشكيكا بانسجام الفارابي مع الاتجاه العقلاني الذي تكشف الدراسة المنهجية العلمية انه هو الطابع المحدد لمجمل الفلسفة الفارابية ، سواء في مجال نظرية المعرفة ام فلسفة الوجود ام الفلسفة الاجتماعية . وقد نحى **ماسينيون** هذا المنحى ، اذ عدّ الكندي والفارابي وابن سينا وسائر الفلاسفة الاسلاميين في عداد المتصوفة (٣) . ونجد المنحى نفسه عند **جيلسون** . فهو يعدّ ابن سينا مؤسسا لنظرية الاشراق (٤) . ووجه المستشرق الدانمركي **« مهرن »** عناية خاصة الى « مؤلفات ابن سينا الصوفية وقام بنشرها وترجمتها » (٥) .

□ في هذا السياق نذكر تلك المشكلة التي اثارها جمهرة من هؤلاء المستشرقين ، فشغلوا بها صفحات بالغة الكثرة ، بشأن صوفية ابن سينا الاشراقية . المشكلة بأساسها عبارة عابرة وردت في مستهل مقدمة ابن طفيل الاندلسي لقصته الفلسفية الشهيرة « حي بن يقظان » . اذ افتتح ابن طفيل مقدمته هكذا : « سألتني ــ ايها الاخ الكريم الصفي ــ (...) ان ابث اليك ما امكنني بثه من اسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس ابو علي ابن سينا » . ثم نقل ابن طفيل ، في مكان آخر من المقدمة ، كلاما لابن سينا قاله في مقدمة كتابه « الشفاء » يتلخص بان « الشفاء » هذا كتب وفقا للمذهب المشائيين ، اما رأيه الحق هو ــ اي ابن سينا ــ فينبغي ان يؤخذ من كتابه الآخر « الفلسفة المشرقية » . كلمة « المشرقية »

(١) لا ننكر ان الفلسفة العربية ــ الاسلامية كانت ذات اشكال دينية . فالواقع انها كغيرها من فلسفات القرون الوسطى قد ارتبطت بالتاريخ الديني . ولكن هذه الميزة الواقعية لا تخفي النزعات المادية . وقد استطاع فلاسفة القرون الوسطى ان يبرزوا ميولهم الفلسفية المادية من خلال الاشكال الدينية بوضوح حينا (ابن سينا مثلا) بالرمز او المداورة حينا آخر .

(٢) راجع السيد حسين نصر : ثلاثة حكماء مسلمين ، دار النهار للنشر ، بيروت ١٩٧١ ، ص ٣٠ ، ص ١٦٩ (الهامش رقم ٢٢) .

(٣) ماسينيون : مقدمته لمجموعة نصوص غير منشورة من تاريخ التصوف ، ترجمها للفرنسية ونشرها ، باريس ١٩٢٩ .

(٤) جيلسون Gilson : مقال له بعنوان « المصادر اليونانية العربية للمدرسة الاوغسطينية المتسينة (نسبة الى ابن سينا) » في مجلة محفوظات التاريخ العقائدي والادبي للقرون الوسطى (بالفرنسية) ١٩٢٩ ــ ١٩٣٠ .

(٥) مذكور : في الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٤ .

في هذين الموضعين من مقدمة ابن طفيل ، منسوبة الى ابن سينا ، هي التي اثارت المشكلة لدى المستشرقين. اما المشكلة نفسها فهي : كيف يقراون كلمة « المشرقية » ، بضم الميم ، ام بفتحها ؟. و « العقدة » هنا ان كتاب ابن سينا الموسوم بهذا الاسم (الحكمة المشرقية او الفلسفة المشرقية) لم يصل الى احد منهم . والمسالة في غاية الاهمية عندهم ، لان الفرق بين « الضمة » و « الفتحة » هو الفرق بين مضمونين مختلفين جدا لكلمة « المشرقية » . فهي — على الضم — تعني الحكمة الاشراقية ، وهي — على الفتح — تعني الحكمة او الفلسفة الشرقية . فاذا ثبت للكلمة معناها الاول ، ثبت لهم ان ابن سينا كان اشراقيا بمعنى من معاني التصوف . المسالة اذن ليست لفظية . انها تعني امرا بعيد المرمى لدى المستشرقين الغربيين البرجوازيين . فقد كان يعنيهم جدا ان يكون الكتاب الذي يعتمده ابن سينا معبرا عن رايه الحق ، دون « الشفاء » ، كتابا اشراقيا . لانه — اي ابن سينا — يخرج بذلك نهائيا من حلبة المدافعين عن العقلانية الارسطية، ليصبح قطبا من اقطاب الحلبة اللاعقلانية الميتافيزيقية السهروردية ، ويصبح الكلام على فكرة **اصالة الوجود** عند ابن سينا ، في نظرية المعرفة بالاقل ، كلاما قد يعني بعض المشائيين ، ولكنه لا يعني مطلقا ابن سينا الحقيقي صاحب « الحكمة المشرقية » الذي لا بد ان تكون **اصالة الماهية** راس مبادئه الاشراقية . ان الايديولوجية البرجوازية ، وايديولوجية الامبريالية بدرجة اشد ، يزعجها في هذا العصر ان تكتشف في المراكز الشامخة من تراثنا الفكري تعليما فلسفيا يتجه الى ما تعنيه فكرة اصالة الوجود من نزعة **مادية** ، بقدر ما ينفعها ان تضع بين ايدينا هذا التراث مختوما عليه بخاتم « الانوار » الاشراقية ليزيدنا « اغترابا » على « اغتراب » في عالمنا الحاضر . لذا نقول ان ذلك الجهد الهائل الذي ارهق جمهرة من المستشرقين الغربيين في سبيل ان يثبتوا « الضمة » على حرف « الميم » من كلمة « المشرقية » في اسم كتاب ضائع لابن سينا ، لم يكن جهدا عبثا ، لم يكن لعبا لفظيا ، لم يكن عاصفة في فنجان كما قد يتخيل البعض ، بل كان عملا جديا يدخل في صلب نهجهم الايديولوجي . من هنا لم يتوقف بعضهم عند مسالة « الضمة » ، بل حاول هذا البعض ان يضع كتاب ابن سينا ذاك ، وهو غائب عن الاعين ، في عداد الكتب الاشراقية او « الروحانية » حتى مع « الفتحة » (فتح ميم المشرقية) (1) .

(1) تجد عرضا ضافيا لمناقشات المستشرقين حول هذه « المشكلة » في بحث للمستشرق الايطالي الشهير نالينو (١٨٧٢ — ١٩٣٨) نشر في مجلة الدراسات الشرقية « ROS » المجلد العاشر ، سنة ١٩٢٥ بعنوان « حكمة ابن سينا الشرقية ، او الاشراقية » ، وترجمه الى العربية عبدالرحمن بدوي ونشره في كتاب « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » ، ص ٢٤٥ — ٢٩٦ .

□ وفي مجال العطف الحار من المستشرقين الغربيين على التيارات التصوفية في تراثنا ، تبرز امامنا ظاهرة استشراقية تبدو — اول وهلة — مفارقة من أعجب المفارقات. فقد سبق ان راينا احدى الظاهرات الاستشراقية التي تضع حاجزا طبيعيا او عنصريا بين التفكير الشرقي والتفكير الغربي وتقيم النظريات المخالفة للعلم في سبيل دعم هذا الحاجز وترسيخه وتأييده (نظرية الجنس ، ونظرية مركزية الفلسفة) . ونحن الآن امام ظاهرة اخرى تختلف عن تلك كاختلاف النقيض والنقيض . فهذا واحد من اولئك المستشرقين يعالج التراث « التصوفي الاسلامي » على اساس انه « جسر بين الفكر الديني الشرقي والغربي » (1) . انه يصف الصوفية الاسلاميين بانهم يتكلمون بلغة الصوفية **العالمية** ، ويضع لاثبات هذه الصفة « العالمية » مقارنات عدة (اليهودية ، والمسيحية والغنوصية ، والافلاطونية المحدثة من الغرب . والتعاليم الهندية والبوذية والفارسية من الشرق) ؛ ويحاول ايجاد اشكال من التشابه بين آيات قرآنية يؤولها تأويلات صوفية وبين كلمات بعض المتصوفة من الشرق والغرب . وبعد ان يتصوّر حيرة العلماء في مرجع هذا التشابه « بين تقاليد الصوفية والمتصوفة الغربيين من جهة، والفكر الشرقي من جهة اخرى » ؛ يجد تفسيرا للتشابه لدى بعض الصوفية الذين كانوا علماء **كالغزالي** ، وكانت لبعضهم رحلات واسعة اتصلوا خلالها « بمفكرين ذوي تقاليد ومناخات اخرى » . ولكنه يجد ان هذا التفسير لا ينطبق على « التشابهات الملحوظة بين تجارب الصوفية وتجارب القديسين المسيحيين الذين كان يفصل بينهم الزمان والمكان » ، ولذا يلجا الى الحل **الغيبي** المحض . ففي رايه انه اذا كان في الصوفية ما يمكن تعلمه بالدراسة، فان « ما تبقى لا يمكن تعلمه بالدراسة او بالكلام » ، مستندا الى باحث غربي آخر « في التصوف » (هندر هيل) ، والى الصوفي الاسلامي ابي طالب المكي (— ٩٩٦ هـ) القائل ان رجل المعرفة الرّوحية لا يحتاج الى كتاب ، فهو يتعلم ما يعرفه من سيده (الله) الذي يعلمه القراءة في كتاب الحياة .. ثم مستندا الى فكرة « كارل يونغ » عن « اللاوعي الجماعي » ، والى فكرة « امرسن » عن « الذهن المشترك بين الناس جميعا » . وينتهي من كل ذلك الى « ان التعرّف الى التصوف ؛ سواء كان مسيحيا ام هنديا ، يمكننا من ان نرى ان تماثل ممارسة تعاليمهم والحقيقة الاساسية لهذه التعاليم ، يعزّز فكرة

(1) هو جوزيف باليتيلا J . Palitella استاذ في الفلسفة ومعلم للكتاب المقدس في جامعة « كنت » الحكومية في ولاية اوهايو : عالج الموضوع في كلمة القاها في الاجتماع السنوي لجمعية اوهايو الفلسفية (٨ ابريل ١٩٦٢ . نشرت الكلمة في مجلة « العالم الاسلامي » (The Muslim World) — المجلد ٥٢ رقم ١ ، يناير ١٩٦٢ ، ص ٥٠ — ٥٨ .

ان الله موجود في كل مكان ، وهو يفتح كل باب ليقود الناس الى نفسه ». واخيرا يقف مطمئنا الى هذه النتيجة : « بهذا الفهم يسهل ان نرى اننا اذا اقتربنا للجسر من ناحيته الغربية او من ناحيته الشرقية ، سنلتقي كما سيلتقي النور والحقيقة المشتركان » .

هل من المفارقة حقا ان نجد في الحركة الاستشراقية هاتين الظاهرتين المتناقضتين : في الفكر العقلاني لالقاء بين الشرق والغرب، وفي الفكر الغيبي الصرف يلتقيان ويؤلفان عالما واحدا ؟ . انها مفارقة في الشكل فقط وفقا لمنطق الايديولوجية الامبريالية والايديولوجية البرجوازية . اما في الجوهر فان كلتا الظاهرتين منسجمة مع كلتا الايديولوجيتين كل الانسجام . ان الجمع بين الشرق والغرب على الفكر الغيبي ، وعلى تمجيد الامية والتعلم من كتاب « الحياة » التي هي غير حياة البشر الواقعية ، هو الامر الجوهري ايديولوجيا ، بقدر ما هو جوهري ـ ايديولوجيا ايضا ـ التمييز المطلق بين الشرق والغرب في الفكر المتصلة جذوره بالواقع الاجتماعي . والا فلماذا التفريق بين الفكر العقلاني والفكر اللاعقلاني ؟ كلاهما تاريخي ، وليس واحد منهما نشأ وعاش خارج التاريخ ، تاريخ البشر ، اي تاريخ النشاط الاجتماعي للبشر . ان الهدف الاساس من هذه المواقف كلها اخفاء كل ما يشير الى علاقة ما ، في الاعمال الفكرية ، بواقع الصراع الطبقي كمحدّد لاتجاه مسار التاريخ البشري .

رابعا ـ الاتجاه الايجابي في الدراسات الاستشراقية لتراث الشرق . فانه بالرغم من سيطرة الاتجاهات الثلاثة السابقة على هذه الدراسات ، لا بد من الاعتراف ان سيطرتها لم تكن مطلقة . فقد خرجت عليها مباحث استشراقية مهمة عالجت ذلك التراث من مواقف هي الى النظر الموضوعي اقرب منها الى الانسياق مع النظر « الحزبي » المتأثر باتجاهات الايديولوجية الامبريالية . ولا يفتقر بعض هذه المباحث الايجابية الى مواقف منطلقة من نظرة تاريخية سليمة او من منهجية علمية . بين اصحاب هذا الاتجاه مستشرقون برجوازيون ، ومستشرقون وباحثون ماركسيون .

☐ من الفريق الاول نرى في مقدمة من يحسن ذكرهم هنا العالم الفرنسي **بول ماسون ـ اورسيل** في دراسته التاريخية العلمية لفلسفة الشرق القديمة . فان هذه الدراسة تتميز بطابعها المنهجي الذي يبرز منذ المقدمة معارضا للاساس الذي قامت عليه « نظرية مركزية الفلسفة » ، وهو يبني معارضته على موقف نظري صحيح من الوحدة المتكاملة للتفكير البشري . لذا يصرح ماسون ـ اورسيل في مستهل مقدمته بانه « .. لا يوجد في هذه

الايام انسان يستطيع الاعتقاد بان اليونان وروما وشعوب اوروبة في العصور الوسطى والحديثة ، هم دون سواهم ارباب التفكير الفلسفي . ففي جهات اخرى من الانسانية سطعت عدة مواطن للتفكير المجرد ، وظهرت اشعتها جليا وانتشرت في انحاء العالم . وبما ان هذه المواطن لم تكن منفصلة بعضها عن بعض ، كما ظُنّ في الماضي ، يجب الاعتراف بان تفكير الغرب لا يكفي بنفسه ، فتفسيره التاريخي يتطلب اعادة وضعه في وسط انساني واسع النطاق ، لان التاريخ الصحيح هو وحده التاريخ العالمي » (١). وهو يطبق هذا المنهج في فصول دراسته كلها . من هنا يعارض الموضوعة الاستعمارية التي تنفي تاريخ افريقية الحضاري ، قائلا انه « في ميدان هذه الابحاث القيمة جدا في دراسة نفس التفكير ، اخذنا نكتشف الآن ان الجزء الاكبر من القارة السوداء لم يكن متوحشا ، كما ظن قبلا ، بل انه اثر في اتجاهات مختلفة وهو منعزل في الصحراء او الغابة ، وانتقل اثره من النيل عن طريق لوبيا والنوبة والحبشة (٢) . بل نجد خلال الكتاب ممارسة صائبة لفهم العلاقة الموضوعية بين الاساطير والدين والفلسفة ، اي مختلف اشكال الوعي الاجتماعي ، وبين واقع النشاط المادي البشري (٣) . كما نجد فيه معارضة صارمة « لنظرية » تقسيم الناس الى عناصر واجناس مختلفة ، مع القول بانه « لا وجود للعناصر النقية الا في بعض حالات التحديد »(٤) .

☐ وعلى مثال هذا النهج كتب « ريتشارد فالتزر » دراسة مكثفة عن الفلسفة الاسلامية » (٥) ، فحدّد مصادرها الخارجية بشمول وتدقيق ، كما حدد مصادرها الداخلية ، وعارض كلا من الرايين اللاتاريخيين القائل احدهما بان هذه الفلسفة نتاج عربي خالص ، وثانيهما بانها نتاج المصادر الفلسفية اليونانية وحسب . وقد اعترف فالتزر بانه « لم يحن الوقت ـ بعد ـ لكتابة تاريخ نهائي للفلسفة الاسلامية . فلم تصل معرفتنا

(١) بول ماسون ـ اورسيل : « الفلسفة في الشرق » ، ترجمة محمد يوسف موسى ،دار المعارف بمصر ١٩٥٤ . (يعد هذا الكتاب جزءا مكملا لكتاب اميل برهيه E. Brehie في « تاريخ الفلسفة » (الذي صدر اول اجزائه عام ١٩٢٩) ، ص ١٦ .

(٢) المصدر السابق : ص ٦٢ .

(٣) راجع في الكتاب مثلا ص ١٥٩ ـ ١٦٠ .

(٤) المصدر نفسه : ص ٢٠ .

(٥) ريتشارد فالتزر اشتغل بتدريس الفلسفة اليونانية في جامعة اوكسفورد . ودراسته هذه تؤلف قسما من الجزء الثاني من كتاب « تاريخ فلسفة الشرق والغرب » (بالانكليزية) .ترجم الدراسة الى العربية محمد توفيق حسين استاذ التاريخ العربي والفلسفة الاسلامية سابقا بالجامعة الاميركية بيروت ، منشورات دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٥٨ .

بهذه الفلسفة درجة من النضج والاحاطة تسمح لنا بالقيام بمثل هذه المحاولة الضخمة . فهنالك حقائق عديدة ما زالت مجهولة ، وهنالك مؤلفات عديدة اهملت قرونا ... » (١) . وكان على حق بقوله ان فهم خصائص الاصول الثقافية الرئيسة لهذه الفلسفة « امر جوهري لفهم الحلول المبتكرة الشخصية التي قدمها الفلاسفة العرب للقضايا الفلسفية التي عالجوها » (٢) ، ولكن الخطأ عنده انه اختص بالعناية الاصول الخارجية ، ولم يعرض للاصول الداخلية الا اشارة وتلميحا ، كقوله « .. ونشأ اهتمام الفارابي بافلاطون عن مشاكل اسلامية خالصة كانت قائمة في عصره ، وقد اعانه هذا الاهتمام على ان يتوصل الى حل اصيل مؤثر (٣) . وكقوله ان الفلاسفة الاسلاميين ، باستيعابهم الفكر اليوناني استيعابا مثمرا ، « كان عملهم ذاك محاولة جديدة لتحويل هذا الفكر الاجنبي المغاير للتراث الاسلامي كل المغايرة ، وجعله جزءا حيا من الثقافة الاسلامية » (٤) . اما واقع تلك المشاكل وهذا « التراث الاسلامي » فبقي غامضا. ومن الملامح المنهجية السليمة عند فالتزر قوله انه « كلما ازددنا معرفة بتاريخ البشر ، ازددنا ادراكا بانه لا يوجد خلق ذاتي في التاريخ ، وانما هو اعطاء اشكال جديدة لمواد كانت موجودة من قبل . والفلسفة الاسلامية مثال ممتع لهذه العملية التي يقوم عليها استمرار الحضارة البشرية » (٥) . على انه من الضروري القول هنا ان دراسة فالتزر هذه تنطلق بجملتها من مواقف مثالية وبرجوازية . لذا نجد فيها بعض المآخذ المنهجية ، **منها** : انه رغم صحة معارضته ان يكون « تعطش الخلفاء الشخصي للعلم » هو سبب الاقبال على ترجمة المعارف الاجنبية ، لم يستطع ان يستنتج السبب الحقيقي (حاجات التطور الاجتماعي الى تطور المعارف العلمية) ، بل اكتفى بالقول ان السبب « ليس واضحا » (٦) . ومنها ايضا : ارجاعه اختلاف « الفلاسفة العرب » من حيث علاقة كل منهم بالافلاطونية المحدثة او بالارسطية ، الى « المزاج الشخصي » (٧) ، دون اخذه بالحسبان الظروف العامة التي اقتضت هذا الاختلاف .

□ وكان **موريس دي وولف** ، رغم انتمائه الفكري الى التومائية الجديدة، ايجابيا في بعض مواقفه من الفلسفة العربية – الاسلامية . فقد عارض الرأي القائل بان هذه الفلسفة نسخة منقولة عن الفلسفة المشائية . وقال ان فلاسفة العرب نحوا في بحثهم مسألة الوجود نحوا مستقلا (٨) . ولم يتجاهل ان

(١) المصدر السابق : ص ٩ .
(٢) المصدر نفسه : ص ٢٧ .
(٣) ايضا : ص ٥٤ .
(٤ و ٥) ايضا : ص ٢٤ .
(٦) ايضا : ص ٢٢ .
(٧) ايضا : ص ٢٧ .
(٨) راجع : Iurice de wulf , Histoire de la philosophie Medivale : Lawreain . 1924 . T.I.P. P . 208 - 209 .

مؤدى نظرية الفيض في فلسفة الفارابي وابن سينا يعني ان المادة قديمة (ازلية) وليست « حادثة » عن الفيض من العقل الاعلى (١) . وهو – اي وولف – يعترف بان الغزالي يلغي المعرفة العقلية ليستبدل بها المعارف اللاهوتية المتزمتة ، وانه – اي الغزالي – يبقى مع ذلك ملتزما طريقة التفكير الفلسفي ليخضعه للعقائد الايمانية (٢) .

□ اما عالم الاستشراق الكبير **هاملتون . أ . جب** ، فانه بالرغم من تعميماته الميتافيزيقية بشأن التفكير العربي والعقلية العربية ، حاول ان يتلمس بعض التفسيرات الواقعية « للتاريخ الاسلامي » ، في مثل قوله بانه « ظهرت للاسلام ملامح مختلفة في مختلف الازمنة والامكنة بتأثير العوامل المحلية :الجغرافية والاجتماعية والسياسية فيه » (٣) ، وكان مصيبا في تطبيق هذا التفسير على ما استطاع رؤيته من الخصائص المميزة لكل من المناطق التي وجد فيها الاسلام نظاما وثقافة ودينا . وفي كلامه على الحركة الصوفية حاول ايضا تلمس الصلة بين هذه الحركة والفئات الشعبية ، ولا سيما الريفية وفئات الحرفيين في المدينة ، واذا كان لم يستطع ان يرى الجذور الطبقية لهذه الصلة لكي يكتشف الجانب الثوري في حركة التصوف الاسلامية ، فقد فسرها بالاتجاه الذي يشير اليها من بعيد ، اذ يقول بان ذلك كان سعيا من الصوفية « للحفاظ على الوحدة المثالية للمسلمين كافة » (٤) . واذ تحدّث عن تبلور النزعات المذهبية الصوفية ، داخل الاشكال المنظمة للتصوف ، حتى استقرت في فلسفة من فلسفتين : اشراقية (السهروردي) ، وتوحيدية الطابع (ابن عربي) ، قال « ان النتائج التي ترتبت على هاتين الفلسفتين كانت نتائج خطيرة للغاية ، فبدلا من ان ينعش المتصوفة مواد التعليم في المدارس ،حوّلوا الطاقات الفكرية الى التامل الذاتي المناهض للنظر (العقلي) دون ان يستبدلوا بها نظاما صارما ..» (٥) . فهذه نظرات تاريخية تستحق الاهتمام رغم عدم موافقتنا على منطلقاتها الفكرية والمنهجية .

□ في مجال الكلام على الاتجاه الايجابي في الحركة الاستشراقية ، من حيث الموقف حيال تراثنا الفلسفي ، يبرز اسم المستشرقة الفرنسية **غواشون** A . M . Goichon لا كعالمة استشراق ضليعة فقط ، بل ايضا كباحثة فلسفية

(١) وولف : المصدر السابق ، مجلد ١ ، ص ٢١٢ .
(٢) المصدر نفسه : طبعة باريس ، لوفان ١٩٣٤ ، مجلد ١ ص ٣٠٥ .
(٣) هاملتون جب : دراسات في حضارة الاسلام ، ترجمة : احسان عباس ،محمد يوسف نجم ، محمود زايد ، دار العلم للملايين ، بيروت . ط ٢ (١٩٧٤) . ص ٣ .
(٤) المصدر السابق ايضا : ص ٢٩ .   (٥) المصدر السابق : ص ٢٧ – ٢٨ .

متعمقة مادتها الى حد كبير ، ودقيقة الاستيعاب لنصوص الفلسفة العربية ـ الاسلامية ، ولمعجمية هذه الفلسفة بصورة خاصة . وهي ـ الى ذلك ـ لا تنزلق الى الموقف الذي يسود كلا من الاتجاهات الثلاثة السابقة المنسجمة مع اتجاهات الايديولوجية الامبريالية . ففي محاضراتها القيمة عن فلسفة ابن سينا (١) وفي احدى مقالاتها عن « تعريفات » ابن سينا (٢) ، تتجلى لنا هذه المميزات التي تذكرها للسيدة غواشون دون تحفظ . نجد في محاضرتها عن « الموضوعات الكبرى لفلسفة ابن سينا » ردا على المزاعم التي انتشرت في اوساط المستشرقين وتابعهم فيها معظم الباحثين العرب المعاصرين (٣) ، من ان ابن سينا في « الاشارات والتنبيهات » يناقض ابن سينا في « الشفاء » . فهو ـ كما يزعمون ـ بدا مشائيا في « الشفاء » ،وانتهى صوفيا اشراقيا في « الاشارات » وفي قصصه الرمزية (رسالة الطير ، حي ابن يقظان ، سلامان وابسال ، ورسالة في العشق) . ان القصد من هذه المزاعم ابراز الوجه المثالي لابن سينا وطمس وجهه المادي . اما غواشون فترفض فكرة هذا التناقض عند ابن سينا ، وترى ان كتاب « الاشارات » الذي كتب في اواخر سني حياته ، وان بدا شديد الاختلاف عن « الشفاء » ، لا يناقض الخطوط العامة لفكرة هذا الكتاب (الشفاء) (٤) . كما ترى انه رغم كون ابن سينا يصرح في مقدمة « منطق المشرقيين » بان « الشفاء » لم يبق صالحا للتعبير عن فكرته الخاصة ، يعلن في هذا الكتاب نفسه انه يحتوي على كل ما يحتاج اليه عامة الفلاسفة (٤) . تقصد غواشون بذلك ان ابن سينا

(١) ثلاث محاضرات ، مجموعة في كتاب ، كانت غواشون القتها سنة ١٩٤٠ في مؤسسة الدراسات الشرقية الافريقية التابعة لجامعة لندن ، حول ثلاث قضايا : الموضوعات الكبرى لفلسفة ابن سينا ، وتكوّن المعجمية الفلسفية العربية ، واثر الفلسفة السينوية في اوروبة خلال القرون الوسطى ، ترجم رمضان لاوند هذه المحاضرات وصدرت بالعربية في منشورات دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٥٠ .

(٢) نشرت مقالتها هذه في العدد الخاص الذي اصدرته مجلة ريفيودي كايير بمناسبة الذكرى الالفية لابن سينا حزيران ١٩٥١ . والمقالة بعنوان مكانة التعريف في فلسفة ابن سينا » . وللمستشرقة غواشون ايضا دراسة متخصصة بعنوان « التمييز بين الجوهر والوجود عند ابن سينا » نشرت في باريس ١٩٣٧ ، ولها ترجمة كاملة « لاشارات » ابن سينا نشرت في باريس ١٩٥١ .

(٣) نذكر من هؤلاء المستشرقين : لويس غارديه في مقال له عن « الفكرة الدينية عندابن‌سينا» نشرت في العدد الخاص المشار اليه من مجلة « ريفيودي كايير » . ونذكر من الباحثين العرب المعاصرين : سليمان دنيا في مقدمة النشرة التي اصدرها وحققها لكتاب « الاشارات » القاهرة ١٩٤٧ .

(٤) غواشون : فلسفة ابن سينا ، الطبعة العربية السابقة (رمضان لاوند) ،ص ١٨ .

لا يزال في « منطق المشرقيين » كما كان في « الشفاء » ملتزما الخط العام نفسه ، اي خط الفكر العقلاني . تستدل على ذلك بان صفحات الكتاب الناقص، المكتشف حديثا (تقصد « منطق المشرقيين » نفسه) ، هي بصورة محسوسة في الاتجاه الفكري العام نفسه الذي انتهجه في سائر كتبه . بل هي تجزم بان الرسائل والكتب الصغيرة وكتابات المناسبات السينوية ، توفر بمجموعها شهادة مهمة على صحة ما اشرنا اليه » . ثم هي ترفض القول (١) بان ابن سينا اختار « طريقة العرض الباطني » ، وتؤكد ان الاختلاف الحاصل في المؤلفات السينوية ينحصر في ان بعضها معروض عرضا فلسفيا خالصا ، وبعضها يسمح فيها ابن سينا لفكرته ان تتجاوز حدود الفلسفة في اتجاه صوفي ذي صبغة عقلية شديدة بحيث لا يصحّ اطلاق لقب متصوّف عليه ، ومن الممكن انه ـ اي ابن سينا ـ لم يرد ان يشرح موقفه، او انه لم تتوفر له حرية تأليف كتاب دقيق كهذا (٢) . وفي معالجتها التفصيلية لفلسفة الوجود عند ابن سينا ، تبقى غواشون ملتزمة هذا الموقف . حتى حين تعالج مذهب النفس السينوي ، لا ترى في اعتباره النفس جوهرا مفارقا يحيا بعد موت الجسد « حياة قريبة من حياة العقول المحضة » ـ لا ترى في ذلك ملمحا تصوفيا . لان ابن سينا يقيم نظريته في السعادة الخالدة للنفس على **المعرفة** ، فهي ـ اي النفس ـ تستحق هذه السعادة بحسن استعمالها عقلها في العالم المادي . اذن « فمفهوم السعادة في السماء، والشقاء في جهنم حيث تحرم العقول معرفة المعقولات ، مفهوم عقلاني بحت . فلا يمكن، والحالة هذه ، تبين الصوفية السينوية والتعرّف الى طبيعتها على ما يقال » (٣) . وتستنتج المستشرقة غواشون اخيرا انه «ليس عند ابن سينا ، **من حقيقة الا في الوجود** . فالماهيات التي لم تستقبل الوجود بعد ، هي **باطلة في ذاتها** » (٤) . وبناء على متابعتها النصوص السينوية في مسالة الوجود والماهية ، تنتهي الى توكيد الانسجام في المذهب السينوي ، وان « عقل ابن سينا العظيم قد وضع نفسه في نقطة يظهر فيها انتاجه كلا واحدا متماسك الاجزاء » وانه « انتاج بعيد جدا عن ان يكون مجرد نقل لنظريات ارسطية الى اللغة العربية » (٥) .

□ اخيرا : من الحق القول ان انصار هذا الاتجاه الايجابي ليسوا قلة نادرة بين المستشرقين ، ولكن من العسير عرض مواقفهم جميعا .

(١) هذا القول للمستشرق م.س. بيناس في مجلة الدراسات الاسلامية ١٩٢٨، دفتر IV ص٩.

(٢) غواشون : فلسفة ابن سينا ، هامش ١ ـ ص ١٨ ـ ١٩ .

(٣) المصدر السابق : ص ٤٩ ـ ٥٠ .

(٤) المصدر نفسه : ص ٥٠ .

(٥) ايضا : ص ٥٣ ـ ٥٤ .

— ١٥ —

هـ ـ الدراسات الاستشراقية الماركسية

اما المستشرقون الماركسيون، فقد تفرّدوا، في تاريخ الحركة الاستشراقية بالتوجه الى تراثنا الفكري ، بمختلف اشكاله ، من وجهة نظر ماركسية بالبداهة ، اي على اساس مادي تاريخي من حيث المنهج ، وعلى اساس الاشتراكية العلمية من حيث الايديولوجية . ذلك يعني اننا لن نجد في دراساتهم لهذا التراث تلك الوجوه السلبية الجوهرية التي وجدناها لدى المستشرقين والباحثين الغربيين ، او لدى الباحثين العرب المحدثين ، الذين ينطلقون في دراساتهم من مواقف مثالية لا تاريخية منهجيا ، ومن مواقع امبريالية او برجوازية ايديولوجيا . ولكن ، ليس يعني ذلك اننا لن نجد في دراسات الماركسيين وجوها سلبية اطلاقا . اننا ـ **كماركسيين ، او لكوننا ماركسيين ضبطا** ـ بعيدون جدا ، او يجب ان نكون بعيدين جدا ، عن مثل هذه الاطلاقية . صحيح ان لديهم منهجا ولهم ايديولوجية يساعدانهم في ان يتجنبوا الانزلاق الى تلك السلبيات التي وصفناها بالجوهرية ، والتي راينا الكثير من الامثلة عليها في ما سبق ، ولكن المسألة لا تنحصر في المنهج كنظرية ولا في الايديولوجية كافكار مجردة ، بل هي ـ بعد ذلك ـ مسألة **تطبيق وممارسة** . الماركسيون يثقون ، عن اقتناع علمي ، بصحة منهجهم المادي التاريخي، وبانه المنهج الوحيد الذي يمكن من معرفة تراثنا الفكري معرفة علمية، وبأن هذ المعرفة العلمية هي الوحيدة المتوافقة مع ايديولوجية البروليتاريا الثورية والقادرة على تسليح القاعدة الجماهيرية لحركة التحرر العربية بسلاح الوعي المستنفر دائما لمواجهة المعركة الايديولوجية التي تكاد تصبح قطب رحى المعارك الدائرة في عصرنا الحاضر . نقول : انهم يثقون بكل ذلك . ولكن ، تبقى مسألة التطبيق والممارسة هي **المسألة** . فهنا العامل **الشخصي** يطرق باب المسألة ويدخل .. هنا القدرات الذاتية تؤدي الامتحان : فاما النجاح بدرجات متفاوتة ، واما السقوط .. اما مقياس النجاح والسقوط هنا ، فهو مدى المسافة بين النظرية والتطبيق ، بين المنهج نفسه والممارسة الابداعية للمنهج . فكلما ضاقت المسافة هذه او انعدمت كان ذلك هو النجاح ، وحين تتسع يكون السقوط . من هنا تبرز **السلبيات** في الدراسات الماركسية للتراث ، غير انها تبقى سلبيات **ثانوية** بالقياس الى الجوهرية ، لانها ليست آتية من المنهج والايديولوجية بذاتها ، بل من الفهم الميكانيكي او الرؤية الغامضة للعلاقة بين نظرية المنهج وواقعيته ، او

من الخلل الواقع احيانا بين الانتمائية الفكرية والانتمائية الاجتماعية . وربما تجيء السلبيات الثانوية هذه من امر آخر غير هذا كله . وربما تصدر عن الاجتهادات الشخصية في تطبيق القوانين العامة على هذا الخاص او ذاك . فقد تصاب هذه الاجتهادات بنقص في المعطيات التاريخية عن **الخاص** الذي يراد تطبيق **العام** عليه ، او قد تصاب بالتباسات يحاط بها الخاص من قوى خارجية ، كما هو حاصل بالفعل بشأن التراث الفكري العربي ـ الاسلامي من اثر الدراسات التضليلية التي فصلت بين هذا التراث وبين قاعدته المادية والاجتماعية غير المباشرة وابقت تلك القاعدة في العتمة حتى تضيع الصلة بينهما على اجيالنا المعاصرة وعلى الباحثين العلميين .

انتقالا من التعميم الى التخصيص نرجع ـ كمثال ـ الى الموضوعة الماركسية التي اشرنا اليها منذ صفحات قليلة ، وهي القائلة بأن تاريخ تطور المجتمع البشري مرّ ويمر بمراحل يحدد كل مرحلة منها شكل من اشكال العلاقات الاجتماعية ، المثلة لانماط من الانتاج المادي تتعاقب وتتداخل في خط تصاعدي متعرّج ، ذلك بناء على ان علاقات الانتاج المادي ، هي العامل المحدد لسير العملية التاريخية . لقد استرشدت الماركسية ، حين صاغت هذه الموضوعة ، بالتجربة التاريخية وبالتطابق الموضوعي الذي يؤكده العلم بين هذه التجربة والقوانين العامة المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية . ان الصيغة التي ارشدت اليها التجربة التاريخية تلك بمعونة هذه القوانين العلمية ، ترسم الاتجاه العام لخط التطور التاريخي بشكله التصاعدي على النحو الآتي بالتعاقب والتداخل والتوالد : من عصر المشاعية البدائية ، الى عصر العلاقات العبودية ، فعصر العلاقات الاقطاعية ، فالعصر الراسمالي ، ثم عصر الاشتراكية فالشيوعية العليا العلمية . ولكن ، هل تتخذ هذه الصيغة ، في نظر الماركسية ، صفة الحقيقة النهائية المطلقة ؟ وهل الماركسية تضفي على هذه الصيغة صفة التعميم الجبري الصارم الجامد الذي يفرض هذه التشكيلات الاجتماعية على مختلف المجتمعات البشرية كقوالب جاهزة باشكال متماثلة وانماط وبحتميات قدرية غير قابلة للتنوع او التخطي او قبول الاشكال الاخرى المشابهة او المغايرة او حتى المخالفة؟ لقد اجبنا عن السؤالين معا في ما سبق حين قلنا ـ اولا ان الماركسية ليست عقيدة جامدة ، وانما هي دليل مرشد للعمل ، وحين قلنا ـ ثانيا ـ من هذه الموضوعة نفسها ، موضوعة التشكيلات الاجتماعية التي يجري الحديث عنها الآن ، انها قابلة للتطور كلما كشفت لها الدراسات العلمية من ظاهرات جديدة في تجارب التاريخ الاخرى التي لم تنكشف ـ بعد ـ بحقيقتها الواقعية . نضيف الى ذلك ان الماركسية وان كانت تقول بوجود الحقيقة الموضوعية **المطلقة** ، تقول ايضا بأنها نسبية ، بمعنى أن معرفتها **نسبية**،

اي – اذا شئتم – مرحلية ، لا تحصل الا اقساطا موزعة على مراحل تطور الوعي البشري وتطور العلم . بهذا المعنى تصبح الحقيقة المطلقة مؤلفة من حصائل الحقائق النسبية ، على حد تعبير لينين (١) . اذن ، فالصيغة الماركسية المعروفة عن التشكيلات الاجتماعية في تاريخ تطور المجتمع البشري ، ليست هي – في منطق العلم الماركسي نفسه – الصيغة النهائية المعبرة عن الحقيقة الموضوعية المطلقة بكاملها ، بل هي لا تزال في اطار الحقائق النسبية ، تعكس من الواقع التاريخي بعضه المعروف حتى الآن . وهناك ما لم يعرف منه بعد .

لا نقول هذا الكلام استطرادا ، بل توصلا الى تلمس المثال على بعض الجوانب السلبية التي يمكن ان نجدها في الدراسات الماركسية لتراث الفكر العربي – الاسلامي في العصور الوسطى . فقد يؤدي البحث عن القاعدة المادية لهذا التراث ، عند بعض الماركسيين ، الى التطبيق الحرفي ، او الميكانيكي ، لتلك الصيغة الماركسية المشار اليها عن التشكيلات الاجتماعية التاريخية ، او قد يؤدي البحث الى افتعال نمط من اسلوب الانتاج لا اساس تاريخيا له ، او ليس واضح المعالم ، او لم يبلغ درجة النضج ، او هو مزيج متداخل من عناصر تنتمي الى عدة انماط انتاجية . ان افتعالا من هذا النوع قد ياتي من الحرص على تطبيق الصيغة الماركسية كيفما اتفق ، وان جاء تطبيقا « دوغماطيا » (٢) غريبا عن المنطق التطوري للماركسية . . ولعل اكثر ما يتعرض الباحث الماركسي للوقوع بالخطأ او الالتباس فيه، هو الاجابة عن هذا السؤال : اي شكل من اشكال العلاقات الاجتماعية التاريخية التي تحددها الصيغة الماركسية ، ينطبق على العلاقات الاجتماعية – الاقتصادية في شبه الجزيرة العربية قبل عصر الاسلام (الجاهلية الاخيرة) ؟ . وهناك كذلك مشكلة الصيغة التاريخية الحقيقية لاسلوب الانتاج في ظل الدولة العربية – الاسلامية في العصور الاموية والعباسية : هل هي الصيغة الاقطاعية بظاهراتها نفسها التي عرفت في اوروبة خلال القرون الوسطى ، ام للاقطاعية حينذاك صيغة مختلفة ، ام هي مزيج من العلاقات العبودية – الاقطاعية – التجارية له طابع خاص ، ام شيء

(١) لينين : المؤلفات الكاملة (بالروسية) ، جـ ١٤ ، ص ١٢٢ .

(٢) نحتفظ الآن بتعريب كلمة Dogmatique حتى تستقر ترجمتها على مصطلح عربي متواضع عليه في الاستعمال . على ان التعريب اصل من الاصول التقليدية للغة العربية في مجال استيعابها آثار التفاعل الفكري والحضاري مع لغات الفكر والحضارات العالمية ، شأنه – اي التعريب – كشأن الاشتقاق والنحت والتركيب المزجي وغيرها من مبادىء تطوير اللغة.

آخر لا مثيل له في التشكيلات الاجتماعية التقليدية التي يعرفها الماركسيون ؟.

هذه المسائل يقع الخلاف فيها كثيرا بين الباحثين الماركسيين المعاصرين، العرب والمستشرقين على السواء . ذلك بانها مسائل جديدة على الدراسات الماركسية لتاريخ المجتمع العربي – الاسلامي الوسيط ولتاريخ الحركات الفكرية لهذا المجتمع ، وهي في دراسة الفلسفة العربية – الاسلامية، بخاصة، اكثر جدة . لان هذه الدراسة احدث عهدا لدى الماركسيين .

ان الخلاف في هذه المسائل بين الباحثين الماركسيين ، هو بذاته شاهد عملي على انهم لاينظرون الى الموضوعة الماركسية الخاصة بالتشكيلات الاجتماعية – الاقتصادية كحقيقة نهائية ومطلقة يمكن تطبيقها بكل تفاصيلها على كل الظروف الملموسة لكل المراحل التاريخية باشكال متماثلة ، او انهم ينظرون اليها كصيغة جاهزة جامدة تقسر على الخضوع لها كل اشكال الانتاج وكل اشكال العلاقات الاجتماعية في التاريخ قسرا مجانيا . بل الواقع انه حتى مؤسسا الماركسية (ماركس وانغلز) كانا يفكران بالتجارب التاريخية الاخرى التي اكتشف شيء منها في عصرهما او يمكن ان تكتشف بعد ، والتي يمكن ان تحدث تعديلا ما في صياغة تلك الموضوعة . بدليل ان **ماركس** وضع بنفسه صورة لاحدى هذه التجارب قال ان التاريخ يرينا اياها جيدا ، وهي شكل من ملكية الانتاج سماها « **الملكية المشتركة** » ووصفها «بالشكل الاولي» . ففي حين يقرر **ماركس** ان الملكية « شرط للانتاج » وانه « لا يمكن ان يكون اي انتاج ، ولا يمكن – بالتالي – ان يوجد مجتمع لا يوجد فيه شكل من اشكال الملكية » – يسخر ، في الوقت نفسه ، من ان تكون هذه الحقيقة الموضوعية منطلقا للقول بضرورة « الانتقال بقفزة الى شكل محدد للملكية ، كالملكية الخاصة » ؛ بل يرى ان ذلك الشكل من « الملكية المشتركة » ، « سيلعب زمنا طويلا دورا هاما على شكل ملكية للبلدية » . اما المكان التاريخي لهذا الشكل فيراه ماركس « لدى الهنود والسلافيين وقدماء السلتيين الخ . . » (١) . هذه الصورة وما يشبهها مما جاء لدى ماركس في اكثر من مناسبة ، عرفت عنه بصفتها الشائعة « اسلوب الانتاج الاسيوي » .

□ ولعل الرسائل المتبادلة بين ماركس وانغلز بشأن تصورهما لشكل الملكية في بلدان الشرق ، تلقي ضوءا آخر في موضوعنا . ففي احدى هذه

(١) ماركس : مدخل الى نقد الاقتصاد السياسي ، منشورا في العربية ضمن كتابه « اسهام في نقد الاقتصاد السياسي » ، ترجمة انطون حمصي ، « منشورات وزارة الثقافة والسياحة والارشاد القومي » ، دمشق ١٩٧٠ ، ص ٢٥٩ .

الرسائل كتب ماركس الى انغلز (١) موافقا على ما يراه Bernier من ان الصيغة ـ المفتاح لكل ظاهرات الشرق ، هي عدم وجود ملكية خاصة للارض. « هذا هو المفتاح الحقيقي حتى للفردوس الشرقي » . وفي جواب هذه الرسالة يقول انغلز (٢) ان عدم وجود الملكية الخاصة للارض هو ـ ضبطا ـ مفتاح الشرق كله ، وفيه اساس كل تاريخه السياسي والديني . ولكن ، لماذا لم تتوصل الشعوب الشرقية الى الملكية الخاصة للارض حتى الشكل الاقطاعي منها ؟. يجيب انغلز : ان هذا يعود اساسا الى المناخ الطبيعي وطابع الارض ، وخصوصا المسافات الصحراوية الكبيرة التي تمتد من الصحراء (يقصد صحراء شمال افريقية) الى اعلى اقسام المرتفعات الاسيوية عبر البلاد العربية وفارس والهندوتتارية (اسية الوسطى السوفياتية الان وقسم من تركستان). ويقول انغلز : « ان الري الاصطناعي هو هنا الشرط الاول للزراعة . وهذه ـ اي الزراعة ـ اما قضية المجموعة المشاعية ، او الاقليم ، او الحكومة المركزية . وفي الشرق كانت دائما مهمة الحكومات : المالية (نهب بلادها) ، الحرب (نهب بلادها والبلدان المجاورة) ، الاشغال العامة (Travaux Publics) (وهي لزيادة الانتاج) . ان الحكومة البريطانية نظمت النقطتين : الاولى والثانية ، وجعلت لهما شكلا اكثر خبثا . اما النقطة الثالثة فقد الغتها كليا . من هنا خراب الزراعة في الهند. المزاحمة الحرة في هذه البلدان كانت فاشلة. ان اخصاب الارض كان يحصل بطريقة اصطناعية ، وكان يزول مباشرة حين يصاب نظام الري بالخراب . بهذا يصبح واضحا الذي لا يفهم بغير ذلك ، وهو ان مناطق بكاملها كانت مزروعة بشكل رائع ، هي اليوم صحراء مهملة (تدمر ، والبطراء ، وخرائب اليمن ، وعدد من المناطق في مصر وفارس والهند) . وبهذا يتضح انه كانت تكفي حرب تدميرية واحدة ليفرغ بلد من سكانه وتتحطم مدنيته لمئات السنين . وفي رايي ان انهيار التجارة في الجنوب العربي ، في المرحلة السابقة لمرحلة محمد ، الذي تعتبره انت (الخطاب موجه الى ماركس) ، بحق ، احدى اهم نواحي الثورة الاسلامية ، يعود الى هذا النوع بالذات من الظاهرات » (٣)

---

(١) هي رسالة جوابية من ماركس الى انغلز مؤرخة في ٢ حزيران ١٨٥٣ (مؤلفات ماركس وانغلز ، الطبعة الروسية ١٩٦٢ ، مجلد ٢٨ ، ص ٢١٤ ـ ٢١٥) .

(٢) مؤرخة في مساء ٦ حزيران ١٨٥٣ (المصدر السابق : ص ٢٢١ ـ ٢٢٢).

(٣) من المفيد ان نثبت هنا نص ما جاء في اول رسالة من هذه الرسائل كتبها انغلز الى ماركس (٢٤ ايار ١٨٥٣) عن العرب . يقول انغلز : « .. يبدو ان العرب كانوا حيثما وجدوا وجودا حضاريا ، في الجنوب الغربي (ملاحظة : جاء في النص الفرنسي : في الجنوب الشرقي) ، كانوا شعبا متمدنا على نحو ما كان المصريون والاشوريون الخ .. تدل على ذلك منشآتهم المعمارية . وهذا يفسر ايضا الكثير من سمات الفتح الاسلامي . » (المصدر السابق : ص ٢١٠) .

ان مثل هذه النصوص تظهر ان مؤسسي الماركسية لم يغلقا باب النظر العلمي بوجه اية تجربة من تجارب التاريخ لوضعها في الحساب عند التطبيق الحي على الظروف الملموسة لاية موضوعة ماركسية تقررها القوانين العامة الموضوعية لحركة تاريخ تطور المجتمع البشري .

□ اما الماركسيون المتاخرون ، والمعاصرون منهم ـ ولا سيما المستشرقون والباحثون السوفياتيون ـ فان الصورة لديهم عن شكل العلاقات الاجتماعية في شبه الجزيرة العربية ، خلال القرنين الخامس والسادس للميلاد وفي مرحلة نشأة الاسلام ، ليست صورة واحدة . مرجع ذلك ـ كما نعتقد ـ الى ان المعطيات التاريخية عن تلك المرحلة من تاريخ العرب ليست بالمستوى الذي يمكّن الباحث العلمي المعاصر من تكوين صورة واقعية كاملة تتمثل فيها طبيعة العلاقات الاقتصادية ـ الاجتماعية بواقعها الحقيقي . ان هذا النقص مرده ـ بالدرجة الاولى ـ الى طريقة المؤرخين العرب الاقرب عهدا الى تلك المرحلة، وهي طريقة تتسم بالانهماك في تفاصيل جانبية لا تمس ذلك الواقع الا قليلا . ولذا لم يبق للباحث المعاصر ولا سيما غير العربي ، الا ان يعتمد المؤلفات المتاخرة عن العصور الاسلامية الاولى ، كمؤلف الشهرستاني الشهير (الملل والنحل) ، او كتابات الرحالين المحدثين واصحاب الدراسات الحديثة . وهذه تنظر الى ذلك الواقع القديم من مسافة زمنية تزيد عن اربعة عشر قرنا (١) ، فهي اذن لا تعرف الصورة الا استنتاجا من بقايا الماضي البعيد ومن مؤلفات القدماء غير الوافية . غير ان المستشرق الروسي ـ السوفياتي اغناطيوس كراتشكوفسكي الواسع المعرفة في مجال الدراسات العربية ، جعل اعتماده الاوثق على الشعر الجاهلي من حيث كونه « اقدم اثر للغة العربية » ، وكونه لذلك « بالنسبة لتاريخ تلك المرحلة ليس فقط اقدم الاثار ، بل هو ـ في الحق ـ الاثر الوحيد الذي بقي لنا من تلك الحوادث التي يتناولها » (٢) . من هنا يرى كراتشكوفسكي ان الشعر الجاهلي يمثل صورة صادقة وامينة للامح

---

(١) نستعير هنا ، لفهم الظلال التي تلقيها هذه المسافة الزمنية الطويلة على الصورة التاريخية ، تعبيرا بارعا استعمله المستشرق الروسي العلم كراتشكوفسكي للدلالة على عجزنا في العصر الحاضر عن النظر الصحيح الى الشعر العربي الجاهلي . قال : « .. فنحن نرى الناحية السكونية (الستاتيكية) وحدها ، ولا نرى الناحية الحركية (الديناميكية). نحن نشهد الشكل المنتهي ولا نرى خط التطور السابق كله ، ان المنظر واحد تماما من اية جهة ياتيها المرء (كراتشكوفسكي : دراسات في تاريخ الادب العربي ، ترجمة دار النشر « علم » في موسكو ١٩٦٥ ، ص ٦) .

(٢) المصدر السابق : ص ١٢ .

الحياة العربية القبلية بكاملها (١) . وهو ـ اي كراتشكوفسكي ـ يرفض جميع الافتراضات التي تشكك بصحة انتساب هذا الشعر الى العصر الجاهلي ، لفقدان البراهين القاطعة على الشك به كمصدر تاريخي لدراسة عصر ما قبل الاسلام (٢) .

□ نجد في الدراسات التاريخية السوفياتية اختلافا في النظر الى الطابع النوعي للعلاقات الاقتصادية ـ الاجتماعية في العصر الجاهلي الذي ينتهي بنشأة الاسلام . فهناك نظريات عدة مختلفة بهذا الشأن يعرض لنا بعضها المستشرق السوفياتي يفغيني بلياييف مؤلف كتاب « العرب والاسلام والخلافة العربية » . منها ما يسميه بالنظرية « التجارية الراسمالية » منسوبة الى ريزنييف Reisnev ، ويقول بلياييف انها كانت نظرية شائعة في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن وانها « تختلف اختلافا بينا عن النظرية الماركسية اللينينية » (٣) . ومنها النظرية « الرحلية » ، والنظرية « الزراعية » : الاولى تقول ان نشأة الاسلام «هي انعكاس يجسد مصالح القبائل البدوية في الجزيرة العربية ، كما يجسد مثلهم العليا »، والثانية تقول بأن نشأته الاولى « كانت تجسيدا لرغائب الطبقة التي لا تملك ارضا » (٤) . بلياييف يرفض كلتا هاتين النظريتين لانهما « لا تستندان الى شيء من العلم » . ثم يشير الى بحث حول جذور الاسلام عند نشأته الاولى كتبه س.ب. تولستوف وابدى فيه « اهتماما بأحوال الرق التي كانت سائدة في الجزيرة العربية في القرن الخامس والسادس للميلاد » . ويصفه بلياييف بانه بحث تاريخي عميق مدموغ بالحجج والبراهين (٥) . ونرى ـ بعد ـ نظرية اخرى تقول بأن «الاسلام جاء في نشأته الاولى ايديولوجية للمجتمع الاقطاعي في اوائل عهده » (٦) . ولكن المستشرقين

(١) كراتشكوفسكي « الشنفرى ، انشودة الصحراء » ـ موسكو ـ لينيغراد ١٩٥٦ ، القسم ٢ ، ص ٢٢٨ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) يفغيني الكسندروفيتش بلياييف (١٨٩٥ ـ ١٩٦٤) : العرب والاسلام والخلافة العربية في القرون الوسطى (طبع بالروسية في موسكو ـ دار نشر العلم ١٩٦٥) ترجمه الى العربية انيس فريحة ، قدم للترجمة وراجعها محمود زايد ، الدار المتحدة للنشر ـ بيروت ١٩٧٣ ، ص ١٣٠ .

(٤) المصدر السابق (نشرت النظريتان في نشرة دورية رقم ٥٨، موسكو ١٩٣٠) .

(٥) المصدر نفسه : ص ١٣٠ ـ ١٣١ (هذا البحث منشور في مجلة « الاتنوغرافيا السوفياتية ، العدد ٢ ، موسكو ١٩٣٢) .

(٦) ايضا : ص ١٣١ (نشر هذه النظرية سميرنوف Smirnov في كتابه « موجز جدول الدراسات الاسلامية » ، موسكو ١٩٣١) .

الروسيين : ياكوبوفسكي A. Yu. Yakubovsku ، وبتروشفسكي I. P. Petroshevsku « ينكران صحة النظرية الاقطاعية، ويركزان على الرق في الجزيرة وعلى نشأته وتطوره » (١) . ثم يشيد بلياييف بالقيمة العلمية للدراسة « العميقة المعززة بالحجج المقنعة التي يجدها القارىء في الجزء الثالث من المؤلف الضخم الذي وضعه المؤرخون الروس ، وعنوانه « تاريخ العالم » (موسكو ١٩٥٧) ، وانه يحتوي « جوهر ما كان يجري في الجزيرة العربية من احداث تاريخية وتيارات في القرنين الخامس والسادس » وما يتعلق بنشأة الاسلام الاولى (٢) . اما نظرية بلياييف نفسه فيقررها ، بصورة متفرقة من كتابه ، على النحو الآتي :

ـ الطابع السكاني في الجزيرة العربية مزيج من بدو رحل ومتحضرين يعيشون على الزراعة ، وينطبق عليه قول **ماركس** : « منذ ان ابتدا التاريخ المدون نجد في الشرق ارتباطا بين الحياة الحضرية المستقرة لدى جزء من الشعب والحياة البدوية المتنقلة لدى جزء اخر منه » (٣) . في القرنين الخامس والسادس للميلاد كانت غالبية سكان الجزيرة ـ باستثناء اهل اليمن المتحضرين ـ تعيش في نطاق الترابط الاجتماعي البدائي ، الذي يخلو من التصنيف الى طبقات اجتماعية متميزة ومن الحكومة ومؤسسات حكومية . والنظام السائد هو نظام القبيلة والعشيرة القائم على رابطة الدم والنسب الى جانب رابطة « الاخوة » بين العشيرة ومن ينضم اليها بشكل تحالف سياسي (٤) . ولكن التمايز الاجتماعي في توزيع الثروة كان يتسع ، مع وجود التملك الخاص للماشية الذي يسبق التملك الخاص للارض ، ومع استخدام العبيد في تربية الماشية وفي الزراعة . ان اشتداد التمايز في توزيع الثروة اوجد الاساس المادي لظهور علائم انحلال النظام الاقتصادي ـ الاجتماعي القبلي الذي سبق نشوء الطبقات . فان سلطة العشيرة وزعمائها ارتكز على الحال والاوضاع الاقتصادية اكثر مما ارتكز على العرف والجاه (٥) . اما المستوى الحضاري في الجزيرة العربية خلال الفترة نفسها ، فينطبق عليه ـ باستثناء وضع اهل اليمن ـ تعريف انغلز لطور ما قبل الطبقات الاجتماعية بانه الطور الذي فيه « يبدا الانسان باستخدام الحديد لصنع آلاته وادواته ، ثم ينتقل الى طور

(١) ايضا : ص ١٣٢ .

(٢) ايضا : ص ٥١ ، ص ١٣٢ .

(٣) ورد ذلك في رسالة من ماركس الى انغلز مؤرخة في ٢ حزيران ١٨٥٣ .

(٤) بلياييف : المصدر المتقدم ذكره ، ص ٩٧ ـ ٩٨ ـ ١٠٠ .

(٥) المصدر نفسه : ص ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١١٠ .

الحضارة مع اختراع الكتابة الابجدية » (١) . فقد بلغ عرب الجاهلية حينذاك هذا الطور بانقسام مجتمعهم الى اهل الصنايع والزراع (صناعة الخزف وحياكة النسيج واستخدام المعادن المصهورة ، صناعة السيوف ، والمحاريث الحديدية ، وصياغة الذهب والفضة) (٢) .

وعند نشاة الاسلام كانت التجارة واستفحال الربا يعملان على تفكيك العلاقات القبلية وتقويض نظامها ، لان النظام القبلي لا يتفق البتة مع النظام الاقتصادي القائم على اساس العملة (٣) . وكانت ثروة زعماء قريش تشمل المال والتجارة والمزارع والعبيد والماشية (ووجد في مكة والمدينة والطائف عمال يشتغلون بتحميل البضائع وعمال غير مصنفين يشتغلون في قطاعات مختلفة (البيطرة ، رعي الماشية ، سقاية الابل في القوافل التجارية) (٤) . ان تفكك نظام العلاقات الجماعية البدائية ، في مكة قبل غيرها ، ادى الى تحول عشائر قريش الى نظام جديد تسيطر فيه فئة من اعيانها لها مؤسسات رسمية بسيطة تدير شؤون العشائر (الملأ ، دار الندوة) (٥) . في اخريات عصر الجاهلية كانت الوثنية في اخر ايامها ، اذ دخلت على التنظيم القبلي الجماعي البدائي علاقات « طبقية » جديدة ادت الى التحول عن الوثنية (الشرك) الى **التوحيد** . ان ظاهرة التحالف بين القبائل تعكس التطلع الى توحيد الجزيرة واقامة سلطة مركزية . وهذا لا يتم الا في ظل عقيدة **توحيدية** يحترمها الناس ويقدسونها . وظهرت **الحنيفية** حينذاك كشكل من اشكال التوحيد عند العرب (٦) . ولكن الحنيفية لم تنتشر كثيرا في مكة لا لمقاومة القريشيين لها فحسب ، بل لعوامل اجتماعية في مكة (التناقضات الاجتماعية : بين التجار والمرابين وبين المتضررين من الربا ، بين مالكي العبيد وتوق العبيد الى التحرر): ولم تكن الحنيفية تعكس مطامح الفئات المستضعفة ، اذ اقتصر تبشيرها اول الامر على كون الحياة فانية . غير ان الحنيفية اذ واكبت تطور المجتمع المكي ، تطورت معه ودخلت **مرحلة التمهيد لظهور الاسلام** (٧) . والاستنتاج الاخير :

(١) انغلز : اصل العائلة والملكية الخاصة والدولة . راجع هذا النص في الطبعة العربية ترجمة فؤاد ايوب ، دار اليقظة العربية ، دمشق ١٩٥٨ ، ص ٤٢ (ملاحظة : هذا الطور السابق للحضارة يعتبره انغلز المرحلة العليا من مراحل الهمجية) .

(٢) بليابيف : المصدر المتقدم ذكره ، ص ١١٢ – ١١٣ .

(٣) المصدر السابق : ص ١٣٨ .

(٤) ايضا : ص ١٣٨ – ١٣٩ .

(٥) ايضا : ص ١٣٩ – ١٤٠ .

(٦) ايضا : ص ١٤٢ .

(٧) ايضا : ص ١٤٣ – ١٤٤ .

ان الاسلام نشا في الجزيرة ايديولوجية جديدة تعكس التغيرات الكبرى التي طرات على المجتمع العربي : تفاقم التمايز في توزيع الثروة ، الرق ، التبادل التجاري . ومع ظهور الاسلام ظهر تنظيم جديد (جماعة المؤمنين) . هذا التنظيم يناقض التنظيم القبلي القديم . هذه « الجماعة » بتنظيمها الجديد اصبحت القاعدة الاساس التي قامت عليها الدولة الاسلامية . وهذا يثبت صحة النظرية القائلة : « ان اول محاولة لتاسيس الدولة يجب ان تكون القضاء على التنظيم القبلي وتفكيك اوصاله » (١) .

□ اما بشان الصيغة التاريخية لاسلوب الانتاج والعلاقات الاجتماعية في ظل دولة الخلافة العربية – الاسلامية في القرون الوسطى ، فان الاتجاه العام في دراسات الماركسيين يميل الى ان الطابع المسيطر على تلك العلاقات هو طابع العلاقات الاقطاعية ، وان اختلفوا في تحديد الخصائص التاريخية المميزة لهذه الاقطاعية . ان مصدر الاختلاف في تحديد هذه الخصائص يرجع الى اشكال التداخل المعقد بين السمات الاقطاعية الموروثة في البلدان التي شملتها سلطة دولة الخلافة عن الانظمة السابقة للفتح العربي – الاسلامي ، ولا سيما الانظمة الفارسية والبيزنطية ، وبين السمات الجديدة لعلاقات الانتاج الناشئة عن نظام الاراضي في التشريعات الاسلامية التي دخلت عليها تعديلات اجتهادية وعملية متلاحقة منذ نظام عمر بن الخطاب في اوائل عهد الفتح حتى القرن التاسع للميلاد . فان هذه السمات الجديدة تتميز بتنوع اشكال ملكية الارض من جهة ، وبتداخل عمل العبيد مع عمل الفلاحين الاحرار في الارض ، من جهة ثانية . هذا التشابك المعقد بين كل هذه الظاهرات التاريخية سمح بان تلتبس على الباحثين ملامح الصورة الحقيقية لطابع النظام الاقتصادي – الاجتماعي الحاسم ، كما سمح ان تظهر استنتاجات من نوع الاستنتاج القائل بان المجتمع العربي – الاسلامي تطور من مجتمع قبلي بطريركي (مجتمع الجاهلية) الى مجتمع اقطاعي ، دون ان يمر بمرحلة العبودية كنظام «اجتماعي متكامل ومتطور وشامل » ، باعتبار ان « العبودية وجدت كذلك في المجتمع القبلي (الجاهلي) ، ولكن كظاهرة خاضعة للاطر الاجتماعية – الاقتصادية العامة لهذا المجتمع » (٢) .

□ بعض المفكرين الماركسيين السوفيات يتحدث عن مجتمع اقطاعي اوروبي ومجتمع اقطاعي عربي ، مع القول بان الاقطاعية في اوروبة تختلف عن الاقطاعية

(١) ايضا : ص ١٦٥ . اما النظرية الاخيرة فهي لانغلز في « اصل العائلة والملكية الخاصة والدولة » ، الطبعة العربية ، ص ١٦٩ .

(٢) طيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، ص ١٩١ .

في الشرق . اما وجه الاختلاف فيحدده هكذا : بعد انهيار الامبراطورية الرومانية المركزة انقسمت اوروبة الى امارات متحاربة في سبيل توحيد الامارات الصغيرة وتجميعها حول الاقطاعية الكبيرة ، فنشأت عن الحروب بينها عملية تشكيل القوميات الكبيرة . وهذه العملية استمرت طوال القرون الوسطى ولم تبلغ نهايتها الا في القرن التاسع عشر . وقد كان الفاتيكان اساس التمركز في اوروبة ، وبذلك تحول الفاتيكان الى دولة تسيطر على كل الاقطاعيات الاوروبية ، ولكن بقيت له صفته الدينية المسيحية . اما في الشرق فكان الامر — كما في روسية — انه لم تكن توجد الكنيسة المسيطرة بشكل دولة دينية الى جانب دولة مدنية . ففي الشرق كانت الدولة العربية الواسعة الاطراف المسيطرة على مساحات فسيحة من بلدان الشرق، مترابطة متماسكة، فكان من الممكن تطوير الاقتصاد والعلم . واذا كانت الكنيسة في الغرب متمسكة بالسيطرة على الاقطاعيين ، فان كل شيء في الشرق كان يخضع لسلطة الخليفة . وغالبا ما كان راس الدولة صاحب سلطة مطلقة . على ان الخليفة نفسه لم يكن يسيطر لاهوتيا ، بل مدنيا سياسيا . وفي حين كان الاقطاعيون في الغرب يخضعون لسطوة الايمان بالله مرتبطين بالبابا ، كان الخليفة قلما يخضع للدين خضوعا مطلقا ، بل كثيرا ما يخضع الدين لسلطته ولمصلحة دولته (١) .

اذا كان هذا التحديد يوضح الفروق بين الظاهرات السياسية الرئيسة في المجتمع العربي — الاسلامي والمجتمع الاوروبي ، فانه لا يوضح السمات الجوهرية لاسلوب الانتاج هنا وهناك . ولذا يبقى الفرق غامضا . والواقع ان تحديد هذه السمات يتوقف — بدرجة اولية — على معرفة نمط العلاقات الانتاجية الذي كان سائدا قبل الفتح العربي — الاسلامي في البلدان التي اصبحت جزءا من دولة الخلافة ، ثم معرفة شكل التطور الذي اتخذته هذه العلاقات بعد تأسيس دولة الخلافة ونشوء المجتمع الجديد الذي تحكمه هذه الدولة .

من المعروف ان معظم البلدان المفتوحة كان قبل الفتح داخلا اما في بنية النظام الاجتماعي — الاقتصادي البيزنطي او في بنية النظام الاجتماعي — الاقتصادي الفارسي الساساني . فلا بد من معرفة السمات الخاصة بكل من البنيتين . وفي الادبيات التاريخية **السوفياتية** محاولات جدية في هذا الصدد . نجد احدى هذه المحاولات في المؤلف الموسوعي السوفياتي الكبير

(١) البرفسور ت. ستكوفسكي : محاضراته في تاريخ الفلسفة بمعهد العلوم الاجتماعية، موسكو ١٩٧٠ — ١٩٧١ .

المسمى بـ « تاريخ العالم » الذي يعرض لنا نظريتين عن واقع النظام البيزنطي: تقول احداهما بانه نظام اقطاعي بدأ في القرن الخامس ، وما جاء القرن السابع حتى كان هذا النظام قد ترسخ واخذ الاقتصاد القائم على الرّق يشرف على الزوال . وتقول النظرية الثانية بانه في تلك المرحلة التاريخية (القرن الخامس — السابع) كان اقتصاد الرّق ينحل في حين كان الاقتصاد الاقطاعي يتكون ببطء (١) . اما المستشرق السوفياتي بليايف فيرى ان مما توصل اليه البحث المعاصر عن استخدام الرّق في الزراعة والري وفي مختلف الحرف هو كون اقتناء الرق امرا تميز به المجتمع الاقطاعي في الامبراطورية البيزنطية وفي الشرق الاوسط (٢) . فهو اذن يقول بأن النظام الاقطاعي كان هو المسيطر في البلدان التابعة لبيزنطية. وهو ايضا حين يتحدث عن نظام العلاقات الاجتماعية والاقتصادية وقوانين الملكية في مجتمعات البلدان التي فتحها العرب بوجه عام ، يتحدث عن « نظام الاقطاع الذي كان شائعا هناك » (٣) ، وهذا يشمل البلدان التي كانت ضمن الدولة الساسانية والتي كانت ضمن الدولة البيزنطية. وفي مواضيع كثيرة اخرى من كتابه يتكلم بالخصوص على المجتمعات الساسانية سابقا ، فنرى النظام الاقطاعي ايضا في هذه المجتمعات امرا مسلما به عنده دون جدال (٤) . اما المجتمع العربي — الاسلامي الذي اصبحت تلك المجتمعات جزءا منه ، فنراه في اوائل عهد الفتح — كما يصفه بليايف — مجتمعا يفتقر الى الانسجام ، اذ « كانت العلائق الاجتماعية — الاقتصادية وقوانين الملكية السائدة في مجتمعات البلدان المحتلة ، جديدة وغريبة في نظر الفاتحين العرب . فنظام الاقطاع الذي كان شائعا هناك ، لم يثر فيهم اي اهتمام ، كما انهم لم يهتموا بالارض واعتبروها ملكا عاما للمسلمين (...) ولهذا بقيت الارض ملكا للاقطاعيين من اهل البلاد والرؤساء والاديان وسواهم من الملاكين . واحتفظ اصحاب الارض بحقوقهم الكاملة وبامتيازاتهم ، وظلوا يستغلون الفلاحين كسالف عهدهم ... » (٥) . وحينذاك كان التنظيم القبلي والعشائري الذي احتفظ به العرب في البلدان المفتوحة ، يحول دون الامتزاج بالشعوب المغلوبة .. » (٦) . ولكن ، الفترة التي حكم فيها الامويون بعدها المستشرق السوفياتي « فترة متميزة في التاريخ العربي » لاسباب يرى أهمها

(١) تاريخ العالم ، تاليف جماعة من المؤرخين السوفيات (بالروسية) ، موسكو ١٩٥٧، ج٣ ، ص ٦٨ .

(٢) بليايف : العرب والاسلام والخلافة العربية (الطبعة العربية) ، ص ٢٠ .

(٣) راجع المصدر السابق : ص ١٨٢ .

(٤) المصدر نفسه : ص ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٩٧ الخ ...

(٥) المصدر نفسه : ص ١٨٢ — ١٨٣ .

(٦) ايضا : ص ١٩١ .

في « التغيرات الاجتماعية ـ الاقتصادية التي طرات على الخلافة في عهدهم، والتي اسفرت عن انتصار العلاقات الاقطاعية بين شعوب الدولة العربية بما ذلك العرب انفسهم » (١) . غير ان الانتصار الحاسم لهذه العلاقات، في نظره، لم يتحقق الا في القرن التاسع للميلاد ، اذ اصبحت « خلافة بغداد (...) دولة اقطاعية » واذ تقلص « دور العبيد في الانتاج » (٢) .

□ ونجد مفكرا ماركسيا اخر معاصرا عالج تراث الفكر الفلسفي العربي ـ الاسلامي في مؤلف له عن فلسفة القرون الوسطى ، يرى انه في مرحلة نشوء الاسلام حلت علاقات الانتاج الاقطاعية محل علاقات الانتاج العبودية نهائيا ، ولكنه يرى ان مسالة خصائص هذه الاقطاعية لا تزال تحتاج الى بحث مفصل من وجهة نظر الماركسية (٣) .

□ اما دراسات المستشرقين الماركسيين عن الفلسفة العربية ـ الاسلامية نفسها ، فقد عنيت ، باديء الامر ، بابراز الدور التقدمي الذي كان يؤديه المفكرون والفلاسفة الاسلاميون في مجال تطوير الثقافة المعبرة عن النهوض المادي والروحي للقوى الطبقية التقدمية في المجتمع العربي ـ الاسلامي زمن الخلافة العباسية. ونذكر في طليعة هؤلاء: يعقوب فسكي ، وصدر الدين عيني رئيس اكاديمية العلوم في طارجكستان السوفياتية سابقا ، وغفورف رئيس معهد الاستشراق (معهد اسية وافريقية سابقا) في موسكو ، وكراتشكوفسكي ، وبارتولد (٤) ، وكريمسكي ، وغينزبورغ . ان هذه الدراسات تتميز ـ عدا ذلك ـ بأنها تصدر عن تفسيرات علمية للفكر التراثي . وبمناسبة الذكرى المئة للمستشرق الروسي « غولتسيبر » ظهرت في موسكو دراسة هامة له في هذا المجال ضمن مجموعة مؤلفاته . وعام ١٩٢٩ صدر في الاتحاد السوفياتي كتاب « تاريخ الفلسفة » يتضمن بحوثا عن الفلسفة العربية ـ الاسلامية تنطلق من مواقف مادية وهناك كتاب اخر باسم «تاريخ الفلسفة» بستة مجلدات اصدرته اكاديمية العلوم الفلسفية السوفياتية وفيه دراسة عن تاريخ تطور الفلسفة العربية ـ الاسلامية . وفي السنوات الاخيرة اتجهت الدراسات الاستشراقية السوفياتية الى البحث المباشر في قضايا هذه الفلسفة بنوع من التخصص .

(١) ايضا : ص ٢٠٩ ـ ٢١٠ .

(٢) ايضا : ص ٢٧٢ .

(٣) غيرمان لاي Germa Ley : « موجز تاريخ المادية في القرون الوسطى » صدر في برلين (الدمقراطية) ١٩٥٧ ، الطبعة الروسية ـ دار نشر اللغات الاجنبية ، موسكو ١٩٦٢ ، الفصل الخاص بابن سينا وابن رشد .

(٤) صدرت اخيرا مجموعة جديدة لمؤلفات بارتولد في موسكو .

فضلا عن الدراسات الجامعية للتخرج في الفلسفة امثال دراسة أ. س. ايفانوف عن « تعليم الفارابي حول قابليات الانسان المعرفية » (١) . ومن الدراسات المتخصصة بهذا الشان صدر: تعليق على رسالة الفارابي « ما يجب ان يسبق دراسة الفلسفة » في كتاب « الرسائل الفلسفية للفارابي » (صدر في الما ـ اتا ، قازخستان ١٩٧٠) ، « مسالة المعرفة الحسية في رسائل الفارابي » (من مواد المؤتمر العلمي للعلماء الشبان في اكاديمية العلوم لجمهورية قازاخستان السوفياتية ، الما ـ اتا ١٩٧٠) ، « نظرية المعرفة للفارابي » (قسم العلوم الاجتماعية في اكاديمية العلوم القازاخستانية ١٩٧١) ، « الفارابي في علم التاريخ » (الما ـ اتا ١٩٧١) ، « بعض مسائل التراث الفلسفي للفارابي » (في كتاب « الفارابي عالم عظيم ذو معارف موسوعية »). وفي طشقند (عاصمة اوزبكستان السوفياتية) صدرت عدة بحوث عن جوانب مختلفة من فلسفة ابن سينا . وصدر بالروسية كتاب باسم « آثار الفكر العربي » يحتوي نصوصا فلسفية وتعليقات عليها . وفي موسكو ظهر في السنتين الماضيتين مؤلفان للباحث الفلسفي الاكاديمي أ. ساغاديف، احدهما عن ابن سينا ، والاخر عن ابن رشد . في بعض المؤلفات السوفياتية السابقة تبرز المواقف المعادية لنظرية المركزية الاوروبية في الفلسفة ، والمؤيدة لفكرة وحدة الفلسفة العالمية من جهة ، وتمايز الفلسفات المحلية بخصائص مرتبطة بالخصائص التاريخية القومية من جهة اخرى (٢) .

□ اما الاتجاه المركزي في الدراسات السوفياتية هذه ، فنذكر بعض الامثلة التي تدل عليه :

١ ـ ما كتبه المؤرخ السوفياتي بوخوفسكي عن المعرفة في فلسفة ابن سينا من انها تستند الى ادراك صورة الاشياء الكامنة خارج الذات مستقلة عنها، وان ابن سينا لا يشك بصحة موضوعية المعرفة وبأهمية العقلانية ، بمعنى انه

(١) واضع هذه الدراسة استهل تقديمه لها بالكلمات الاتية : ان الفلسفة الماركسية كانت دائما ولا تزال تعير مسالة القابليات المعرفية للانسان اهتماما كبيرا . وقد اكتسبت هذه المسالة اهمية خاصة في الوقت الحاضر الذي تواجه فيه بلادنا مهمة بناء المجتمع الشيوعي الذي « يستحيل الدفع به الى امام دون التطور الشامل للانسان نفسه . فانه من غير المستوى العالي للثقافة والتعليم والوعي الاجتماعي والنضج الداخلي للناس، يستحيل بناء الشيوعية بقدر ما يستحيل دون القاعدة المادية والتكتيكية المناسبة لها » (العبارة الاخيرة المابين الاهلة منقولة عن وثائق المؤتمر الـ ٢٤ للحزب الشيوعي السوفياتي، الطبعة الروسية ١٩٧١ ، ص ٨٣) .

(٢) تظهر هذه المواقف ـ بخاصة ـ عند كراتشكوفسكي وبارتولد .

ـ اي ابن سينا ـ يعادي اللاعقلانية . ويقول بوخوفسكي ان ابن سينا قد احدث تعديلا في مفهوم « الصورة » الارسطية جعلها تتضمن المبدأ المادي في تفسير المنفرد (الجزئي) . ذلك الى جانب كون الفلسفة السينوية تعترف بسرمدية العالم، وهذا مما يخفف من اثر العناصر اللاهوتية والمثالية التي تتكون منها تعليمه الخاص بمسالة النفس . ثم يؤكد بوخوفسكي ان ابن سينا قد عالج قضايا المنطق بطريقة مستقلة عن ارسطو (١) .

٢ ـ لمؤرخ الفلسفة السوفياتي تراختن برغ كتاب سماه « لمحة عن تاريخ اوروبة الغربية في القرون الوسطى » ، يكاد يكون نصفه وقفا على دراسة الفلسفة العربية ـ الاسلامية . ومن الاستنتاجات التي يصل اليها في هذه الدراسة :

ـ عن **المعتزلة** : ان المفهوم الرئيس عندهم هو مفهوم **العقل**. وان اعتقادهم بان الله خالق للعالم خلقا مستمرا متجددا يؤدي الى القول بأبدية العالم المادي. لان الاستنتاج الذي ينجم عن استمرارية الخلق هو انه اذا انتهى العالم انتهى الله، فلا بد اذن من الاعتراف بأبدية هذا العالم ليبقى الله. وهذا القول يتناسب مع الافلاطونية المحدثة من حيث قولها باستمرار فعالية الله في الكون للحفاظ على وحدة العالم .

ـ عن **ابن رشد** : يرى تراختن برغ ان ابن رشد يفسر الله بأنه الدافع الاول فيلتقي مع قول ديكارت بان الله مصدر الحركة . ولكن ابن رشد يقول بان الله مصدر للمادة في نهايتها لا في بدايتها ، اي انه يعتبر الله غاية لها، على نحو ما يقول ارسطو حين يميز العلة الفاعلة من العلة الغائية . فالله عنده ـ اي ارسطو ـ سبب نهائي، او هو الهدف لوجود المادة. ان ابن رشد يحاول تفسير المادة تفسيرا فيزيائيا ، اي ان المادة تشكل ذاتها ، وتوجد الكائنات الحية بوساطة الحرارة ، فاذا زالت الحرارة زالت هذه الكائنات . وقد انتقلت هذه الفكرة الرشدية الى الفيلسوف الايطالي بترو بومباناري (١٤٦٤ ـ ١٥٢٤) الذي اعدم بتهمة كونه رشديا ، والى الفيلسوف الايطالي برناردينو تيليزيو (١٥٠٨ ـ ١٥٨٨) الذي تبنى نظرية ابن رشد بأن الحرارة سبب تحول المادة الجامدة الى مادة حية . ان عقل العالم ـ عند ابن رشد ـ قانون ، وهو قانون ضرورة . وهنا يتساءل تراختن برغ : هل عقل العالم ماهية ، ام ليس بماهية ؟ . ثم يجيب : انه ليس بماهية عند ابن رشد ، بل ضرورة ، لانه

(١) بوخوفسكي : « التراث الفلسفي لابن سينا » ، مجلة « قضايا الفلسفة » ، موسكو، العدد ٥ سنة ١٩٥٥ .

يفصل مفهوم العقل عن مفهوم الروح (النفس) ، فيقول ابن رشد ان العقل ملازم لكل موجود . فالعالم معقول ، لانه يخضع للقوانين . والله لا يتدخل في شؤون العالم ، لان العالم معقول بحد ذاته ، بمعنى انه ضرورة (سببية) . هذا يعني ان ابن رشد ينفي مقولة الغزالي الظرفية . اي كون مقارنة وجود شيء لوجود شيء آخر ، ليست مقارنة سببية ، بل مقارنة ظرفية ، او مصادفة ، ثم تصبح مقارنة عادة . فقد اعتاد الناس ان يروا الاحتراق عند ملامسة النار الورقة مثلا ، فظنوا ان النار هي سبب الاحتراق . . وفي **نظرية المعرفة** يبدو ابن رشد ماديا كذلك ، كما يقول تراختن برغ ـ فهو ـ اي ابن رشد ـ يرى ان المعارف تكتسب بتأثير الاشياء المادية على الحس. فاذا اضفنا ذلك الى قوله بأبدية المادة ، والى كونه يعترف بموضوعية العالم المادي ، لم يبق لدينا شك بماديته . ان العالم يتطور على اساس العقل. وهذا موقف **مادي** ايضا لابن رشد . ولكنه ينتسب الى المادية الخاصة بالقرون الوسطى . اذ كان الماديون يصلون ـ كما يقول المؤرخ الالماني لانغيه ـ الى الحد الاقصى من المهارة في اخفاء افكارهم الحقيقية ، بحيث يطورون المادية خلال اشكال من الدفاع عن الدين واللاهوتية . ثم يجد تراختن برغ مشابهة بين ابن رشد **وهيغل** في مسألة حصر الله في « الفكرة العامة » . المشابهة هنا من حيث ان العقل عند كليهما قانون ضرورة ، وان ذلك اعتراف بوجود الضرورة في العالم ، اي ان العالم معقول ، اي انه يجري وفق قوانين عقلانية. وفي هذه المسألة يعترف ابن رشد باستقلالية المادة (العالم) عن الوعي ، اي موضوعية وجود العالم .

٣ ـ البروفسور ت . ستكوفسكي ، في محاضراته التي اشرنا اليها سابقا عن تاريخ الفلسفة ، يقول ان الماركسية ترفض القول بان ابن سينا وابن رشد وغيرهما من فلاسفة العرب لم يكونوا سوى مشائيين . فالواقع يؤيد رفض هذا الزعم ، لان فلاسفة العرب لم يقفوا عند تعليم ارسطو كما تلقوه ، بل هم طوّروه . صحيح ان الارسطية كانت الاساس في فلسفتهم ، ولكنهم وجهوا التعليم الارسطي نحو المادية .

ـ عن **منطق ابن سينا** يقول ستكوفسكي ان البحث في طبيعة الاحكام ، او المقولات المنطقية يُعَدّ من المباحث القيمة عند ابن سينا ، وان قيمة منطقه انه يعالج محتوى المقولات المنطقية ، وهذا من اصعب المعالجات في الفلسفة . فهو ـ اي ابن سينا ـ يفصل ، مثلا ، في بحثه المنطقي تفسير الحكم اليقيني وتفسير الماهية ، ويحدد مقولات : الاثبات والنفي ، والعام والخاص ، والامكانية والواقع . وميتافيزيك ابن سينا مرتبط بالمقولتين الاخيرتين (الامكانية والواقع) . وفي حين كانت تسود فلسفة اوروبة القرون الوسطى نظرية

واحدة ، هي نظرية خلق العالم من العدم . كان فلاسفة العرب يعالجون كل قضايا العالم وكل شؤون الطبيعة . ولم يبدأ الكلام في اوروبة على قضايا الطبيعة ومعرفة ما هي الطبيعة ، الا بعد ان تعرفوا مؤلفات ابن سينا. فمنذ ذاك اخذوا يطرحون الاسئلة عن الحي والجامد الخ ...

ـ ويقول ستكوفسكي ان التحليل الماركسي ، اذ يستخلص دائما مستوى تطور العلم والفلسفة من مدى ما يكون عليه مستوى التطور الاقتصادي ، فاننا نستخلص تطور الفلسفة العربية في القرون الوسطى من مستوى الاقتصاد في البلدان العربية الذي كان ، في عهد الفتوحات ، بمستوى اعلى من مستواه في اوروبة . ففي تلك المرحلة كان يزدهر عند العرب ، الى جانب الفلسفة ، كثير من فروع العلم . وهذا طبيعي ، فحيث يزدهر العلم تزدهر الفلسفة . وربما كان التطور الاقتصادي الكبير في العالم العربي ، بالقياس الى ما كان عليه الحال في اوروبة ، هو الاساس لظهور النزعات المادية في الفلسفة العربية .

٤ ـ المفكر الالماني الماركسي غيرمانلاي ، في كتابه « موجز تاريخ المادية في القرون الوسطى » الذي سبقت الاشارة اليه ، يرى ان الفكرة المركزية في فلسفة ابن سينا ، هي فكرة القوانين الداخلية للمادة . وهو ـ اي ابن سينا ـ يحارب المثالية الافلاطونية والتغيرات التي تعرّض لها تعليم افلاطون عند افلوطين بالدرجة الاولى . كما يتغلب ابن سينا في فكرته تلك على افكار ارسطو بشأن المادة والصورة التي كانت قريبة من تعليم افلاطون . اذ كان ارسطو يعتقد انه يمكن حلّ قضية النشوء والتغير والفناء في الطبيعة بالفصل فكريا بين « **صورة** » الشيء و « **مادة** » وجوده الخارجي . وبسبب هذا الفصل ينتج ان هناك مجالا ماديا ومجالا فكريا ينفصل احدهما عن الاخر انفصالا مثاليا . ولكن ، رغم ذلك ، اذا قورن تعليم ارسطو بتعليم افلاطون ، كان تعليم ارسطو يعني تطوير التفكير المادي . وقد كان انتقاد ارسطو لافلاطون مقدمة للربط بين الاعتراف بمادية العالم والاعتراف بالطابع المادي للقوانين الطبيعية بالاقل . من هذه الناحية بالذات فان دفاع ابن سينا عن صفاء آراء ارسطو ، بابرازه مادية التعليم الارسطي بشأن المادة والصورة ، كان افضل من دفاع الايديولوجيين « المدرسيين » الاوروبيين في عهد الاقطاعية . فان « مدرسية » القرون الوسطى ، وتوما الاكويني بالدرجة الاولى ، وسمت ارسطو بالازدواجية المثالية ، استنادا الى فصله الصورة عن المادة ، في حين انه ـ اي ارسطو ـ في « ميتافيزيقا » (الفلسفة الاولى) انتقد « افكار » افلاطون (المثل) ، وقد طوّر رايه المعارض لافلاطون في كثير من دراساته . على ان ابن سينا استنتج امرا آخر ، هو ان ارسطو

اذا كان قد افترض وحدة المادة والصورة في ما ينتجه الناس ، فيجب ان تكون هذه الوحدة في الطبيعة ايضا . ان هذا الاستنتاج يجعل من ابن سينا ماديا . وذلك ظاهر ايضا في حله للقضايا التي ينحرف فيها ارسطو نحو المثالية .

□ هذه الامثلة الدالة على الاتجاه الاساسي في دراسات الماركسيين للفلسفة العربية ـ الاسلامية ، لها اشباهها الكثيرة لدى العلماء والمستشرقين الماركسيين في سائر بلدان اوروبة الشرقية وفي بلدان اوروبة الغربية وغيرها، رغم ما نجدمن اختلافات بينهم في الاجتهاد او الرؤية او اسلوب المعالجة، او من تفاوت في درجة الاطلاع على المصادر الاصلية لهذه الفلسفة ، او في مستوى استيعاب النصوص والنفاذ الى دلالاتها الاسلوبية التقليدية . وقد يكون منشأ الاختلاف احيانا ما اشرنا اليه ، قبلا ، من تفاوت في القدرة الابداعية على تحقيق الانسجام بين النظرية وممارستها في مجال التطبيق والتشخيص . غير ان الامر الذي يعنينا هنا ، بالاساس ، هو ان مختلف الدراسات الماركسية ، في موضوع التراث ، يتفق مع الخط العام للتوجهات التقدمية والدمقراطية لحركة التحرر العربية في مرحلتها المتطورة الحاضرة، ومع ايديولوجية القوى الطليعية لهذه الحركة . ذلك بعد ان كانت السيطرة المطلقة في مجال معرفة التراث للدراسات الاستشراقية الغربية التي يتعارض معظمها او يتناقض مع هذا الخط ليتوافق مع خط الفكر البرجوازي العربي المعادي والمرقل لتطور الحركة التحررية والتقدمية العربية .

ـ ١٦ ـ

ظهر لنا ، مما سبق ، ان هناك واقعين في مجال دراسة التراث الفكري للتاريخ العربي : **الاول** ، هو الواقع السلبي ، وهذا يعني الدراسات التي شوّهت هذا التراث ، والتي جهلت او تجاهلت محتوياته التقدمية . **والثاني**، هو الواقع الايجابي . وهذا يعني الدراسات ذات المنطلقات المادية،والدراسات ذات الاتجاهات التحررية . ان فضل الدراسات **الايجابية** بنوعيها كونها اسهمت في تصحيح المواقف غير العلمية من تراثنا الفكري بعامة ، والفلسفي منه بخاصة . ولكن المسألة الآن انه لم تظهر ـ بعد ـ دراسة تعالج هذا التراث ككل بصورة شاملة تأخذه في حركته التاريخية ، نشأة ونموا وتطورا ، مع ربطه في كل مرحلة بسير تطور العلاقات الاقتصادية والاجتماعية وما يرافق ذلك وينعكس فيه من تطور المجتمع العربي ـ الاسلامي ماديا وروحيا ، ضمن

سيطرة التفكير الديني والنظم الاسلامية . لذلك لم يكن ممكنا لتلك الدراسات استخلاص كل المحتويات التقدمية والنزعات المادية للتراث في سيره المتكامل هذا ، كما لم يكن ممكنا لها تحديد المراحل في تسلسلها المنطقي التاريخي وفي علاقاتها المعقدة بمراحل تطور الفكر الديني نفسه . من هنا اصبح من الواجب ان نستخلص ضرورة القيام بدراسة ، او دراسات، شاملة من هذا النوع وعلى هذا الاساس ، تحاول استيعاب التراث بكليته وبترابط مراحله وتسلسلها ، والنظر في قضاياه الاسس ، لاستخلاص الوجه الآخر الملموس من محتوياته .

ليس لدى مؤلف هذا الكتاب ادنى وَهم بانه سيقدم الدراسة المطلوبة تلك بشروطها الكاملة ، او بالمهم من شروطها . فان ذلك امر عسير المنال على جهد فردي حتى في حالة اكتمال العدّة لمثل هذا الجهد ، فكيف به حين يكون الجهد الفردي يفتقر الى الكثير من مستلزمات هذه العدة ! . فالواقع اذن ان هذا الكتاب لا يزيد عن كونه محاولة اشبه بالمغامرة . ومن الطبيعي ان محاولة بهذا القدر من الاهمية ،على طريق لما تزل غير معبدة ، لا بد ان تتعثر بنواقصها واخطائها اكثر مما تتعثر بمصاعب الطريق ذاته وبمتاهاته .

ان المحاولة التي يتقدم بها هذا الكتاب ، اذ هي تجيء كشكل من اشكال الاستجابة لتلك الضرورة الراهنة ، ضرورة دراسة التراث بتاريخيته الشاملة ، وكتجربة موسعة لممارسة المنهج المادي التاريخي على هذا الصعيد ـ تحدد مهماتها في ضوء المخطط الاتي :

١ ـ دراسة الفلسفة العربية ـ الاسلامية انطلاقا من كونها نتاج عملية تاريخية داخل حركة تطور الفكر العربي ذاته (١) مرتبطة بحركة تطور المجتمع العربي ـ الاسلامي خلال القرون الوسطى ، اي ان هذه الفلسفة لم تظهر كنتاج عامل خارجي هو العامل الوحيد في انتاجها كما قيل ، وهو اقتباس فلسفات الشرق والغرب اليوناني .

٢ ـ الكشف عما اهملته او اخفته دراسات البعض، او لم تستكمل الكشف عنه الدراسات الاخرى ، وهو ما يحتويه التراث الفلسفي من قيم

(١) نحدد دلالة هذه الكلمة (الفكر العربي) هنا بانها تعني النتاج الفكري الذي يتمثل بادب السياسة والقوانين والاخلاق والدين والميتافيزيك ، والفلسفة بالاخص ، وكل ما يدخل في نطاق انتاج لغة المفاهيم ، أو لغة الصور الخاصة بفنون الشعر والادب .

تقدمية او نزعات مادية كالتي اشرنا اليها في ما سبق من هذه المقدمة(١)، مع مراعاة كون هذه القيم وهذه النزعات ظهرت باشكال لها طابعها التاريخي، فهي اذن تختلف عن اشكال القيم التقدمية والنزعات المادية في عصرنا ؛ كما اوضحنا ذلك ببعض التفصيل من قبل (٢). ان هذه المهمة تتناول ـ بالطبع ـ فضح التشويهات التي تعرّض لها هذا التراث ، ونقد التفسيرات الوحيدة الجانب التي لم تتعمق جوهره ، بل اكتفت بتفسير ظاهراته تفسيرا مثاليا وغيبيا بمختلف اشكالها ، مهملة اخذ هذه الظاهرات في اطار حركة الواقع التاريخي ، متجاهلة جذورها الاجتماعية (٣) التي وضعت الفكر الفلسفي التراثي في مكانه الخاص من التعبير عن الواقع الاجتماعي في حركة تطوره الدائم ، وان كان تعبيره عن هذا الواقع يأتي بطريقة غير مباشرة ، نظرا لكون الفكر الفلسفي ـ كغيره من الاشكال العليا للوعي ـ له قوانينه الخاصة وطرق تطوره الخاصة ، اي ان له استقلاله النسبي (٤)

٣ ـ دراسة التراث الفلسفي من خلال **القضايا** المطروحة في التراث، لا من خلال الشخصيات الفلسفية بذاتها ؛ مع الانتباه الى ان هناك جانبا من التداخل بين القضايا والمراحل والشخصيات الفلسفية . فقد يحتل فيلسوف عظيم مرحلة بكاملها ، بل قد يحتل اكثر من مرْحلة في تاريخ الفلسفة . ولكن ، ماذا يعني **الفيلسوف العظيم** في مثل هذا الحال ؟ انه يعني ـ في الواقع ـ ان افكاره تجيء في لحظتها التاريخية كقفزة كيفية في طريق تطور الفكر الفلسفي البشري . غير انه ما من قفزة كيفية الا وقد مهّد لها وحتمها تطور جرى خلال مدة معينة ، طويلة ام قصيرة . لذلك يمكن القول أن

(١) ص ٢٧ من الكتاب

(٢) ص ٢٢ ـ ٢٧ من الكتاب .

(٣) وصف ماركس وانغلز مثل هذا التعامل مع الظاهرات الفكرية المجردة من علاقتها بالنشاط العملي . فهما يقولان ان هذه التجريدات اذا اخذت بذاتها ، وفصلت عن التاريخ الواقعي، لم تبق لها اية قيمة (الايديولوجية الالمانية ـ راجع الترجمة العربية لجورج طرابيشي ، دار دمشق ١٩٦٦ ، القسم الاول ، ص ٢١) .

(٤) يستخدم الوجوديون هذا الاستقلال النسبي للفلسفة ، فيطالبون بالانطلاق من العالم الداخلي للفلاسفة . والماركسيون يوافقون على ذلك شرط ان لا ينظر الى العالم الداخلي كجوهر مستقل ، بل كشكل خاص معقد من الانعكاس للظروف التي يعيش فيها الفيلسوف. ان محاولة النظر الى العالم الداخلي للفيلسوف على انه جوهر مستقل وقمقم لا مخرج منه ولا يدخله النور من العالم الخارجي ، تتيح مجالا لبناء تاريخ الفلسفة بشكل ذاتي مخالف لواقع التعاقب الموضوعي للتيارات والتعاليم الفلسفية المختلفة ، بحيث يصبح تاريخ الفلسفة شيئا هشا قابلا لاتخاذ اي شكل كان وفق الارادات الشخصية .

كل فيلسوف عظيم يقف على اكتاف سابقيه من الفلاسفة وافكارهم ، وان لم يكونوا من العظماء ، بل قد لا يكونون حتى ذوي شهرة . فهؤلاء هم المداميك في عمارة فلسفته العظيمة [فاذا صح الوصف المجازي للفيلسوف العظيم بانه قمة الهرم] فان القمة تكون اعلى فاعلى كلما كانت قاعدة الهرم اضخم واعرض [والفلاسفة الذين سبقوه ، اي افكارهم ، هم هذه القاعدة . واذا حاولنا تدمير الهرم الا قمته فقد ابقينا هذه القمة شيئا تافها معلقا في الفراغ] من هنا كان الاسلوب الافضل في دراسة التراث ان نراعي هذا التداخل الواقعي بين القضايا الفلسفية في مجراها الموضوعي وبين الاهمية الاستثنائية احيانا لبعض الشخصيات الفلسفية .

٤ ــ تحديد مراحل الفكر العربي على اساس تطوره نحو الفلسفة . ولذا اقترحنا تحديدها بثلاث مراحل : **الاولى** ، مرحلة ما قبل النظر الفلسفي . وهذه تشمل عصر الجاهلية ، وبدء نشأة الاسلام وعصر الخلفاء الراشدين . **الثانية** ، مرحلة نشوء بذور التفكير الفلسفي في حركة القدريين ،والجبريين، ثم الحركة الكلامية المعتزلية . وهذه تشمل العصر الاموي وقسما من العصر العباسي . **الثالثة** ، مرحلة نشأة الفلسفة كحركة مستقلة عن الفكر اللاهوتي الاسلامي (علم اصول العقائد ، اي علم الكلام ، وعلم اصول الفقه) . وهذه تأخذ سائر عصور المجتمع العربي ــ الاسلامي في العصر الوسيط . على هذا الاساس انقسم الكتاب نفسه الى ثلاثة اقسام ، كل قسم منها يختص بواحدة من هذه المراحل الثلاث .

٥ ــ تحديد المقدمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لنشأة البذور الاولى للتفكير الفلسفي ، ولتشكل الفلسفة العربية ــ الاسلامية بصورتها المستقلة عن اشكال التفكير الاخرى في عصرها .

٦ ــ دراسة حركة التفاعل بين العرب وسائر الشعوب التي دخلت جزءا عضويا في البنية الاقتصادية ــ الاجتماعية ــ السياسية ــ الثقافية المتكاملة لمجتمع واحد هو ما نطلق عليه اسم المجتمع العربي ــ الاسلامي . لقد انتظمت هذه الشعوب المختلفة البيئات ، جغرافيا وتاريخيا وقوميا وثقافيا ، في تشكيلة حضارية واحدة ذات خصائص تاريخية جديدة هي نتاج تلك الحركة التفاعلية الديناميكية النادرة المثال من حيث استجابتها لفعل قوانين الصيرورة بمقاييس عمقية وافقية لا تزال الدراسات الاتنوغرافية تختلف في تفسيرها . غير انه من الممكن ان نجد تفسيرا واقعيا لهذه الظاهرة التاريخية الكبرى في الانقسام **الاجتماعي** الذي كان يطغى غالبا على الانقسام **القومي** . ذلك ان هذا الانقسام الاجتماعي قد استقطب معظم

التناقضات الرئيسة المتحركة في ذلك المجتمع الجديد ، بحيث كانت تتمحور هذه التناقضات عند احتدامها ، في كثير من الحالات ، حول الصراع بين جبهتين مركزيتين : جبهة المتفردين بالامتيازات الاقطاعية من الارستقراطية العربية الحاكمة والارستقراطية المحلية في البلدان المحكومة ، تقابلها جبهة المتضررين بهذه الامتيازات والمضطهدين اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا وثقافيا من جماهير المنتجين في الريف والمدينة ، احرارا وارقاء ، على اختلاف اصولهم القومية . تشهد بذلك جميع الانتفاضات والثورات في مختلف اجزاء دولة الخلافة . اذ كان يشارك فيها اناس تختلف انتماءاتهم القومية ، في حين تتوحد او تتقارب انتماءاتهم الطبقية والايديولوجية . ولعلنا نجد في ثورة القرامطة والثورة البابكية وحركة اخوان الصفاء اوضح الامثلة على ذلك . ان تمركز التناقضات واشكال الصراع التناحري في مجال الانقسام الاجتماعي اكثر من تمركزها في مجال الانقسام القومي ، في اطار النظام الاجتماعي ــ السياسي الواحد ، قد سهل عملية التفاعل، ببُعديها : العمقي والافقي ، الى حد كبير . وليس يمكن فهم هذا الواقع الا بتذكر اساسه السكاني ، الذي هو بذاته جزء من العملية التاريخية تلك . نعني به توزع الهجرات العربية ، مع الفتح وبعد الفتح ، على مختلف البلدان التي اصبحت مشمولة بسيطرة نظام دولة الخلافة ، واستيطان هذه الهجرات، ودخول المستوطنين العرب في عملية الانتاج المادي مباشرة ، وانصهارهم مع اهل البلاد الاصليين في حركة الصراع الاجتماعي كجزء في هذه الجبهة وتلك من جبهتي هذا الصراع . كما انه ينبغي ان نتذكر ، بهذا الصدد ، اثر اللغة العربية ، كأداة اتصال اجتماعي ــ ثقافي وديني ، في انتاج ثقافة مشتركة وفرت لعملية التفاعل عنصرا نفسيا وفكريا منحها القدرة على التعمق والامتداد ، بل على الاستمرارية التاريخية ، رغم انقطاعها من بعد عن قاعدتها المادية وعن جميع المؤسسات الفوقية لهذه القاعدة منذ انحسار سلطة النظام السياسي للدولة العربية ــ الاسلامية عن معظم الاراضي التي جرت فيها عملية التفاعل الكبرى هذه .

٧ ــ دراسة دور المصادر الخارجية في تطور الفكر الفلسفي للتراث . ان الكلام في هذا الموضوع يدور على اصالة الفلسفة العربية ــ الاسلامية او افتقارها لهذه الاصالة . وفي كلام سابق من هذه المقدمة وضعنا المسألة نفسها في سياق عرضنا بعض المواقف حيال تراثنا الفلسفي لدى المؤرخين والباحثين في هذا التراث من عرب وشرقيين ومستشرقين (١) . اما موقفنا في هذه المسألة ، نظريا وممارسة خلال هذا الكتاب ، فهو يقوم على النظر الى

(١) ص ٤٠ ــ ٤١ ، ٥٨ ــ ٥٩ ، ١١٦ ــ ١١٧ من الكتاب .

المصادر الخارجيـة كعامل له دوره الكبير في صيرورة الفلسفة ـ التراث ، بل نقول اكثر من ذلك : اننـا ننظـر الى الفلسـفة اليونانية بالاخص كمصدر اساس في هذه الصيرورة . غير اننـا نرفض القول انها المصدر **الاوحد** اولا ، وانهـا المصدر **المكوّن** ثانيا . فان العوامل الداخلية التي تربط حركـة تطـور الفكـر العربي ـ الاسلامي ، ككل ، بحركة تطور المجتمع العربي ـ الاسلامي ، هـي العوامل التكوينيـة اساسا ، تساعدهـا العوامل او المصادر الخارجية . وهنا نعود الى عملية التفاعل ، ولكن من جانبها **الثقافـي** ، لكي نتحـدث هنـا عـن المعنى الجدلي (الدياليكتيكي) لهذه العمليـة في صعيدهـا الثقافي . فـان جدليـة التفاعل ليست وحيدة الجانب ، والا فليس هناك جدلية اطلاقا . نريد ان نقول بهـذا الصدد ان تفاعل الثقافة العربية بوجه عام مع الثقافات الاخرى التي اتصلت بها ، بدرجات واشكال متفاوتة من الاتصال ، لم يقتصر امره على تطويـر الثقافـة العربية وحدهـا ، بل شمل اثره تطويـر تلـك الثقافـات الاخرى ايضا . فهذا هـو معنى دياليكتيك التفاعل بدقة ، وهذا هـو واقـع الامر الذي حدث تاريخيا بالفعل . ان ثقافات الشعوب التي انضوت الى دولة الخلافة العربية ـ الاسلامية ، قد افادت من تفاعلهـا مع الثقافةالعربيةنهوضا مزدوج النتائج : من جهة حرّك حيوية الاصول القديمة ، ومن جهة اخرى خلق لهذه الثقافات تاريخـا جديدا يستجيب لحاجات التطور الجديد لشعـوبها . والشان نفسه ينطبق على الفلسفة اليونانية عند اتصالهـا بالفكـر العربـي ـ الاسلامي ، ولكـن بشكل آخر . فهذه ـ اي الفلسـفة اليونانية ـ افادت مـن هـذا الاتصال او التفاعل افادة مزدوجة ايضا ، اذ هي : **اولا** ، عادت الى الصلة بالعالم من جديد بعد عزلة انقطعت خلالها عن حركة التاريخ البشري بضعـة قرون (١) . وثانيا ، اكتسبت ، بحضورهـا الجديد على يد العرب في العالم ، حياة جديدة (٢) قطعت بهـا شوطا بعيدا عن حياتهـا القديمـة فـي العصور

(١) يمكن القول ان هذا الانقطاع يرجع الى العهد الذي اغلـق فيه الامبراطـور الرومانـي جوستنيان مدارس اثينا الفلسفية (سنة ٥٢٩ م) اذ لجات الفلسفة اليونانية الى عزلتهـا في مدارس النساطرة في الشرق حتى خرجت من هذه العزلة عند بدايـة حركة النقـل العربيـة منذ خلافة المنصور (ـ ١٣٦ هـ / ٧٥٢) .

(٢) لا نتفرد بهذا القول ، بل يقوله ايضا باحثون مثاليون وبرجوازيون امثال المستشرق الالماني كارل بكر . فهو يصف « حياة تراث الاوائل » في الشرق بانها « حيـاة ثانيـة » لهـذا التراث (راجع بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ، ص ٥) ، وعبدالرحمن بدوي يذهب الى ابعد من ذلك حين يبحـث « دور العرب في تكويـن التراث اليونانـي» (بدوي : دور العرب في تكويـن الفكر الاوروبي ، دار الاداب ـ بيروت ١٩٦٥ ،ص ٩٢) . وان كان منطلقنا يختلف عن منطلق هؤلاء الباحثين في فهم « الحياة الجديدة » للفلسفـة اليونانيـة .

اليونانية والرومانية ، لانهـا هذه المرة حضرت في عالم تغيّرت فيه العلاقات الاجتماعية تغيرا نوعيا ، بانتقال هذه العلاقات من كونها علاقاتعبوديةالى كونها علاقات اقطاعية . اي ان الفلسفة اليونانيـة صار عليهـا فـي عصر العـرب الاسلاميين ان تعبر عـن قضايا ومشكلات تختلف نوعيـا ايضا عـن القضايـا والمشكلات التي كان عليهـا ان تعبر عنهـا في عصرها القديـم . ان هـذا الحضور الجديد هـو بذاته بشكل عمليـة **تطوير** للفلسفة اليونانيـة بالاضافة الى كونه عمليـة انبعاثلهـا من العزلة عن تاريخ العالم . لقد جاء هذا التطوير لمختلف الثقافات المشار اليهـا ، وللفلسفة اليونانية بالخصوص ، تلبيةلحاجات العالم الجديد حينذاك . وهي حاجات موضوعيـة لا ذاتيـة . اي ان التغير النوعي في العلاقات الاجتماعيـة الى شكل اعلى مما سبق ، هو الذي اقتضى، بصورة موضوعية ، ظهور اشكال للوعي الاجتمـاعي هي اعلـى من اشكالهـا السابقة . فنحن نبني فهمنا لهذه الحاجـات اذن علـى اساس مـادي (١) . بمعنى ان ظروف علاقات الانتاج الجديدة المتطورة كانت تستلزم تشوء معارف عن الطبيعة من شانها ان تلبي حاجات تطور النشـاط الاجتماعي المادي . وهذه المعارف بدورها اخذت تتطور ايضا جدليا كلما ازدادت ارتباطا عمليـا بهـذه الحاجات . والنتيجة الحتميـة لتطـور العلـوم الطبيعيـة هـي المزيـد مـن فهم قوانين الطبيعة وفهم العالم ككل على اساس مادي . ذلك مـا يفسر بروز النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الاسلاميـة بصورة اجلى واعلـى ممـا كانت عليه هذه النزعات للفلسـفة اليونانية في حياتها الاولى القديمة . انهذا المعنى ـ بالتحديد ـ هو مـا قصدنـاه بالقول ان الفلسفة اليونانية اكتسبت، بتفاعلهـا مع الفلسفة العربية ـ الاسلامية ، حياة جديدة ،اي تطورا جديدا.

٨ ـ تحديد الخصائص المميزة للفكر العربي بمفهومه الاوسع.وهنا ننطلق منهجيا من مبدأين :

اولهما ، اننا نعني الخصائص المكتسبة **تاريخيا** . لانـه ليس يدخـل فـي تفكيرنـا او منهجنـا القول بخصائص طبيعية عرقية تميز تفكيـر شعب مـن تفكير شعب آخر او « جنس » بشري آخر ، والا انتهينا الى مـوقف عنصري عرقي او شوفيني . فاذا كنا نقول بأن للفكـر العربـي خصائصه المتميـزة ،

(١) تختلف بذلك عن اصحاب « نظرية العوامل » البرجوازية التي نشات في اوائـل القـرن العشرين ، واشهر القائلين بها « ماكس فيدون » ، وهي تنفي الدور الحاسم للانتاج المادي في تطور المجتمع ، وتعتبره متساويا مع دور سائر العوامل : الجغرافية ،والبيئة الطبيعية، والسكان ، والدين الخ ..

فانما نعني انه خلال مراحل تطوره ، منذ اخريات الجاهلية وبدء نشاة الاسلام حتى نهايات القرون الوسطى ، اكتسب خصائص معينة هي – في الواقع – حصيلة تاريخية لسلسلة من التحولات المتحركة في نوعية القضايا التي كان تطور المجتمع العربي – الاسلامي ، خلال تلك المراحل ، يطرحها على الفكر العربي لمعالجتها وللبحث عن الحلول لها بالطريقة وبالمستوى اللذين يتناسبان طرديا مع تطور مستويات المعارف العلمية عن الطبيعة وعن العالم ككل . ان الاسباب الموضوعية لنشوء هذه الخصائص ، بالرغم من ان فاعليتها تخضع لقوانين الآلية (1) الداخلية لحركة تطور الفكر العربي ذاته ، ما كان يمكنها مع ذلك ان تجري هذه العملية الا بالعلاقة مع القوانين العامة لتطور الفكر البشري ، مرتبطة موضوعيا بالقوانين العامة لتطور المجتمع البشري . ذلك ان فعل القوانين الداخلية لفكر شعب ما بعينه ، انما هو شكل من التحقق الملموس لفعل القوانين العامة ذاتها . على هذا الاساس جاء تحديدنا ، في مباحث الكتاب ، لخصائص الفكر العربي خلال نشوئها وتطورها من الابسط الى الاكثر تعقدا .

ثانيهما ، المبدا المتصل بقضية تطور الفلسفة العربية – الاسلامية بوجه خاص ، من حيث العلاقة بين خصائص هذا التطور والخصائص العامة لتطور الفكر الفلسفي بوجه عام ، اي من غير تحديد المكان والزمان . فنحن نسلم ، دون جدال ، بالحقيقة الواقعية التاريخية من ان هذه الفلسفة (العربية – الاسلامية) سلكت في تطورها مجرى معينا اضفى على هذا التطور خاصة متميزة تتجلى بارتباطه بتطور الفكر الديني الاسلامي من وجه ، وباستيعاب اشكال من التراث الفلسفي اليوناني والتراث الفلسفي الشرقي من وجه آخر . ولكن ، لا يمكن التسليم مع ذلك بموضوعة هيغل القائلة بان الفلسفة الشرقية بعمومها كانت تدور في اطار خاص متفرد ، بمعنى انها كانت منقطعة الصلة ، ضمن هذا الاطار ، بالمجرى العام لتاريخ تطور الفلسفة خارج هذا الاطار ، اي بالخصائص العامة لذلك التاريخ . ان النظر الشمولي الواقعي يكشف خطأ هذه الموضوعة ، ويثبت ان كل فلسفة لا تخرج بتطورها الخاص ، مهما اختلفت عوامله وظروفه ، عن دائرة الحتميات التاريخية التي تخص تاريخ تطور الفكر الفلسفي بعمومه الزماني والمكاني . نعني بهذه الحتميات : ١ – كون تطور كل فلسفة انما يحدث دائما بطريق الصراع بين المادية والمثالية . ٢ – وكونه يحدث دائما على اساس الصراع ايضا بين الديالكتيك والميتافيزيك (الوضع السكوني) . ٣ – وكون طابعه ومستواه مرتبطين بالطابع والمستوى التاريخي لتطور المعارف العلمية عن الطبيعة . ٤ – وكون التغيرات

(1) Mécanisme

الكيفية في تطور الفلسفة تسبق – غالبا – الانقلابات الاجتماعية والسياسية . وهي – اي التغيرات الكيفية – تظهر في لحظاتها التاريخية لتصبح اساسا نظريا لتلك الانقلابات . ٥ – وكون كل فلسفة لا تظهر الا بشكل مقولات ومفاهيم ، لان الفلسفة قمة **التجريد** بين اشكال الوعي الاجتماعي ، ولا يمكن التعبير عن التجريد الفلسفي الا بلغة المقولات والمفاهيم ، في حين يظهر **الفن** بلغة الصور (1) .

ان النظر الى الفلسفة العربية – الاسلامية ، في ضوء تاريخ تطورها الخاص وفي ضوء الخصائص العامة المشتركة لتطور الفلسفة ككل ، يؤدي بنا الى وضع العلاقة بين هذه وذاك في اطار العلاقة الديالكتيكية بين الخاص والعام . فكما ان خصوصية الخاص لا تلغي فيه السمات المشتركة بين سائر مشخصات العام ، بل تحققها وتؤكدها ضمن هذه الخصوصية ، كذلك شأن الفلسفة العربية – الاسلامية من حيث العلاقة بين خصوصية تطورها وعمومية الخصائص المشتركة لتطور كل فلسفة . لا نقول هذا من الوجهة النظرية المحض ، بل نقوله استنادا الى رؤية الفلسفة العربية – الاسلامية هذه في حركيتها التاريخية ذاتها ، والى رؤيتها وهي في مجاري الصراع الذي كان محكوما عليها ان تمارسه من الداخل مع ذاتها ومن الخارج مع خصومها المدافعين عن ايديولوجية النظام الاجتماعي المسيطر .

ان موضوعة هيغل عن تفرد الفلسفة الشرقية باطارها الخاص ، قد استغلها الباحثون المثاليون والبرجوازيون المحدثون بتطبيقها على الفلسفة العربية – الاسلامية ، لوضع هذه الفلسفة في اطار من « الخصوصية » المغلقة عن تاريخ الصراع الفلسفي بين المادية والمثالية . فالخلاف اذن في مسألة العلاقة بين « خصوصية » تراثنا الفلسفي وبين الخصائص العامة المشتركة لتطور الفكر الفلسفي العالمي ، ليس هو خلافا منهجيا واكاديميا بقدر كونه خلافا ايديولوجيا بالاساس .

(1) تدل الاثار الثقافية للشرق القديم ان هذه الاثار ذات طابع تركيبي تمتزج فيها لغة الصور بلغة المفاهيم (الشعر بالفلسفة : عمر الخيام ، المعري مثلا . .) . هذا الطابع التركيبي مما حمل بعض المستشرقين الغربيين ، على الحكم بان الفلسفة غير موجودة في تلك الاثار الثقافية الشرقية . لكن الامر الذي يحدد المسألة هنا هو مدى وجود المقولات والمفاهيم . وبما اننا نلحظ في تلك الاثار اراء فلسفية تتخذ ، رغم طابعها التركيبي ، شكل المفاهيم ، فليس ما يمنع تصنيفها مع الفكر الفلسفي .

هذا التراث الفلسفي الذي نضع الخطة هنا لدراسته : **ماهويّته** ؟. ان له « خصوصية » تاريخية دون جدال ، وان اختلف الراي - كما سبق - في ابعاد هذه « الخصوصية » : هل هي مغلقة الى حد الانقطاع عن المجرى العام لتاريخ الفلسفة ، ام هي تقع من تاريخ الفلسفة موقع الخاص من العام ، تندرج في اطاره وتحمل من خصائصه المشتركة ما تحمله كل فلسفة في كل مكان وزمان ؟. ولكن ، الى من تنتسب هذه « الخصوصية » ، او الى ماذا تنتسب واقعيا ، تاريخيا،موضوعيا : اهي نتاج عربي فتسمى « فلسفة عربية » ، ام نتاج اسلامي من كل قوم فتسمى « فلسفة اسلامية » ؟ . ثم ، ما معنى كونها نتاجا عربيا او اسلاميا : هل معناه ان منتجيها عرب دما ونسبا خالصا ، او ان المسلمين من كل قوم قد شاركوا في انتاجها ، ام ان المسالة تتجاوز هذا المعنى من الانتماء البشري القومي ، الى معنى الانتماء الفكري - اللغوي ، اي ان الذي يحدد انتماء هذه الفلسفة هو مضمونها نفسه والاداة التعبيرية لهذا المضمون ؟.

هذه المسالة ، بوضعها العام ، مطروحة للبحث والجدل منذ اخذت الدراسات الحديثة طريقها الى معالجة هذا التراث . اما عند المتقدمين من المؤلفين العرب ، فيبدو ان المسالة لم تكن مطروحة اطلاقا ، لاننا لا نجد في مؤلفاتهم وصفا معينا لفلسفة التراث ذاتها . وهذا يشير الى انهم لم يكونوا يرون حاجزا بينها وبين تاريخ الفلسفة العام حتى عصرهم . ويبدو ان هذه النظرة بقيت هي المسيطرة حتى عهد ابن خلدون . فقد عبّر عنها ببراعة في قوله عن العلوم العقلية بانها « طبيعية للانسان من حيث انه ذو فكر ، فهي غير مختصة بملة ، بل يوجد النظر فيها لاهل الملل كلهم ويستوون في مداركها ومباحثها ، وهي موجودة في النوع الانساني منذ كان عمران الخليقة ، وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة » (١) . كل ما نجد عند المتقدمين بعض التسميات لفلاسفة التراث، مثل تسميتهم بـ « فلاسفة الاسلام » (٢)

(١) ابن خلدون : المقدمة . طبعة دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٥٦ ، ص ٨٦٠ .

(٢) الشهرستاني في « الملل والنحل » جعل عنوان الفصل الرابع من الجزء الثاني هكذا : « المتاخرون من فلاسفة الاسلام » . وابن سبعين (٦١٣ - ٦٦٩ هـ) وصف الفارابي بانه « افهم فلاسفة الاسلام » (راجع : احصاء العلوم للفارابي ، مقدمة عثمان امين ، ص٢٨) . واستعمل القفطي في «اخبار الحكماء» عبارة « حكماء الاسلام » ، وهي العبارة التي جعلها البيهقي اسما لكتابه الذي طبع في لاهور ١٩٥١ باسم « تتمة صوان الحكمة » (راجع مصطفى عبدالرازق : التمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٨) .

والغزالي يسميهم « المتفلسفة في الاسلام » (١) . اما ابن خلدون فيسميهم « النظار من اهل الاسلام » (٢) . ولكن هذه التسميات لا تدل على انتماء فلسفتهم ، بل لا تدل الا على انتماء اشخاصهم الى المجتمع الذي تكوّن تحت راية الاسلام ، وليس فيها دلالة على كون هذه الفلسفة تمثل العقيدة الاسلامية . ولولا ذلك لما كان مصطفى عبدالرازق فهم من عبارة « فلاسفة الاسلام » ان «هؤلاء المشتغلين بالفلسفة في ظل الاسلام، من مسلمين وغير مسلمين يسمون « فلاسفة الاسلام » ، ولما اضطر للاعتراف بان فلسفتهم تسمى فلسفة اسلامية « بالمعنى الاصطلاحي » (٣) اي لا بالمعنى الديني ، مع انه كان حريصا على استخدام هذه العبارة لدعم تسميتها فلسفة اسلامية » بالمعنى الاخير . وهكذا شأن تسمية المؤرخين المتقدمين للفيلسوف الكندي بـ « فيلسوف العرب » حينا وبـ « فيلسوف الاسلام » حينا آخر ، دون ان يقصدوا ان الكندي انشأ « فلسفة عربية » او « فلسفة اسلامية » بمعنى الانتماء « الجنسي » او الديني ، بل كل ما قصدوه هو ما عبّر عنه القاضي صاعد في قوله انه « لم يكن في الاسلام (يقصد في البلدان الاسلامية) من اشتهر بعلوم الفلسفة فسموه فيلسوفا غير يعقوب (الكندي) » (٤). اذن ، ليس في مؤلفات المتقدمين ما يحدد « هوية » فلسفة التراث . اما المستشرقون والمحدثون العرب فقد اثاروا في هذه المسالة جدلا لم ينحسم عندهم بعد . غير ان الجدل بينهم ينحصر في جانب واحد من المسالة ، هو « جنسية » هذه الفلسفة - اذا صح التعبير - اي تحديد انتمائها اما « للجنس » العربي : او الى اكثر من « جنس » بشري في دولة الخلافة ، ولم يفكروا في تحديد هذا الانتماء على اساس مضمونها الفكري وعلاقة هذا المضمون بالواقع الاجتماعي . فهم يذهبون في هذه المسالة مذهبين كلاهما وحيد الجانب : مذهب يقول انها « فلسفة عربية » لانها مكتوبة باللغة العربية ، واخر يقول انها « فلسفة اسلامية » لان اغلب ممثليها ليسوا من اصل عربي (٥) . فالمسالة لدى كلا المذهبين تقف عند ظاهرة واحدة من الظاهرتين وتبقى الثانية مهملة كانها غير موجودة ، او كانها ليست ذات شأن . ثم ان

(١) الغزالي : «تهافت» الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر ١٩٥٥، ص ٦٣.

(٢) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٨٦٥ .

(٣) مصطفى عبدالرازق : التمهيد .. ، ص ١٩ .

(٤) القاضي صاعد الاندلسي : طبقات الامم . المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩١٢، ص٥٢.

(٥) راجع : عبدالرازق : التمهيد .. ص ١٨ - راجع عثمان امين : مقاله « اصالة الفلسفة الاسلامية ورسالتها » (اعمال المؤتمر الفلسفي العالمي الثاني عشر ، المجلد ١٠، ص١ - ٨) - راجع ايضا جميل صليبا : « بحث في الفلسفة الالهية عند ابن سينا (بالفرنسية)، ص ٥٤ - ٥٥ .

المسألة تبدو ، في هذا الخلاف ، انها مسألة شكليـة من حيث اللغة ، وسطحية من حيث الانتماء الى هذا الاصل ، او ذاك من اصول البشر . انهـا ابعد مـن ذلـك واعمق . فليست كتابة هذه الفلسفـة باللغـة العربيـة ـ بمظهرهـا الشكلي وصورهـا المعجميـة ـ هي المسألة ، وليست هي ايضا ان يكون اغلب ممثلي هذه الفلسفة من اصل غير عربي او يكونوا مـن اصل عربـي ، بالمعنـى السطحي البسيط لهذا النوع من الانتماء القومي . بل ينبغي النظر الـى الامر الجوهري الذي يكمن ـ اولا ـ في ان فلسفة التراث مكتوبة باللغة العربيـة دون غيرها ، ويكمـن ـ ثانيا ـ في ان الذيـن يمثلون هـذه الفلسفة ينتمون الى اكثر من لغـة واحدة لاكثر من شعب واحد من الشعوب التي انتظمتها خلال القرون الوسطى دولة ـ او دول ـ مشتركة ، فارتبطت بالاسلام لا من حيث هو دين فحسب ، بل من حيث تاريخيته اساسا،اي من حيث اصبح عنوانا لنظام اجتماعي تاريخي . فالموقف العلمي هنـا يفترض الاخذ بكلتا الظاهرتين من جهة اولى ، والبحث ـ من جهة ثانية ـ عن الجوهر الكامن لا في كل ظاهرة منهما على انفراد ، بل فيهمـا مجتمعتين في وحدة . فما هـو هذا الجوهر الكامـن في وحـدة الظاهرتيـن ؟ .

يجب النظر اولا في موقع اللغـة العربية من تراثنا الفكري بمعناه الاشمل، وفي ضوئه يتحدد موقعها من التـراث الفلسفـي ، بمعنـاه الخـاص . انهـا ـ كلغة ـ ليست سوى اداة تعبيرية عن الوعي الاجتماعي في بيئة اجتماعيـة تاريخية معينة . فهي ـ بهذه الصفة ـ اداة اجتماعية . صحيح ان اللغة تتكوّن وتنمو وتتطور بقوانين آليتها الخاصة بهـا التـي هـي اكثـر استقلالية مـن محتوى الفكر الذي تعبر هي عنه ، ولكن ذلك لا يعني ان قوانين هذه الآليـة الداخليـة الخاصة باللغـة تعمل بمعزل عن قوانين حركة الفكر وقوانين حركة المجتمع اللتيـن هي اداة التعبير عنهما . ان الامر على العكس . فهي تاريخية، اي انهـا لا تنشأ وتنمو وتتطور خارج تاريخ الوعي الاجتمـاعي المعين الذي هو ايضـا لا ينشأ وينمـو ويتطور خارج تاريخ المجتمع المعين . هكذا شأن اللغة العربيـة بالتحديد : فبقدر ما كـان الوعي الاجتمـاعي لدى المتكلميـن بهـا يستوعب التحولات الاقتصادية والاجتماعية والديموغرافية منذ نشأة الاسلام حتى استقرار شكل النظام الاجتماعي ـ السياسي لدولة الخلافة ، كانت هـي ـ اي اللغة العربية ـ محكومة ، بالضرورة ، ان تستوعب ـ في قاموسها وفي فيلولوجيتها ـ تلـك التحولات بطريقتهـا الداخليـة التـي هـي ايضا لهـا تاريخيتها . ان النظر اليها من هذا الجانب يكشف انها كانت تتحرك بكل طاقاتها الفيلولوجية والتعبيرية لتتفجّر عن « معجمية » جديدة تضطلع بمهمة حمـل الافكـار التي تنتجها بنيـة العلاقات الاجتماعية العربية ـ الاسلامية خـلال

العصر الوسيط . ان قوانيـن حركتهـا الوضعيـة (الاشتقاق ، النحت ، التعريب الخ . .)كانت تستجيب بطواعية لاحتواء كل اشكال الوعي الاجتماعي الملائم لتلـك البنية . من هنـا يحق القول ان « معجمية » اللغة العربية ونظامها الغراماطيقي الموروثين عن عصر الجاهلية ، ليسا همـا اللغة العربية التي تحمل لنـا فكر التراث وفلسفة التـراث : تلـك لهـا بنيتهـا البسيطـة الملتصقة بتاريخ المجتمع العربي القبلي البسيط . امـا هذه فلها بنيتها المركبة على مثال تاريخ المجتمع العربي ـ الاسلامي المركب بأكثر من معنى للتركيب ، اي بجملة متشابكـة متفاعلـة من المركبات الاقتصادية ـ الاجتماعية ، والسياسيـة والثقافية والديموغرافية . ونؤكـد كلمة « الديموغرافيـة » هنـا ، لان هذا المركب البشري كان له دور تاريخي عظيم الاثر في عملية تطور علاقات الانتاج بخصائصهـا **النمطية** المتميزة تاريخيا ، وفيعملية تشكيل الفكـر ـ التراث المعبر عن البنية الاجتماعية لتلـك العلاقات . ان المركّب **العربي ـ الاسلامي** الذي يشير الى تلـك التجربة التاريخية المتكاملـة من تفاعل الطاقات البشرية لشعوب عدة في ممارسات النشاط **الاجتمـاعي** والنشاط **المعرفي** ، قد اضفى على هذه الممارسات المشتركة لقوى الانتاج المادي والروحي (الفكري) ، سمات جديدة تتميز بشكلهـا التاريخي في حقل العلاقات الاجتماعية وفي حقل العمل الفكري معا ، كما تتميز ـ في اطار هذا الشكل التاريخـي ـ **باللغة المشتركة** التي استوعبت نتاج تلـك التجربة بقدرة تكـاد تقول **خارقة** . ان هـذه اللغة المشتركة (اللغـة العربية) قـد انصهـرت فـي بنيتها المعجميـة والفيلولوجية والغراماطيقية وفي بنيتهـا التعبيرية ، مجموعة من العلاقات هـي حصيلـة تاريخ ذلك التفاعل الصاخب بتناقضاته الكثيرة التنوع، والكثيرة التعقد. ولكنه التفاعل الذي وجـد الاطار لوحدة تلـك التناقضات ، على الصعيد الفكري ،في ممارسات **الفكر الفلسفي** بوجه خاص . ذلك بسبب من كون الفكر الفلسفي هو اكثر اشكال الوعي الاجتماعي مقاربة للنظـر في معضلات الكـون والمجتمـع والفكر من منطلقات ومواقف لا يمكن فيها الحياد ازاء ما يجري فـي العالـم الخارجي من تناقض وصراع . ان ما نسميه الفكـر العربي الاسلامي الفلسفي كان هو ذلك الاطار لوحدة التناقضات في المجتمع العربي ـ الاسلامـي مسجلا بهذه اللغة المشتركة ، بكل ما تحمله من حصيلة تاريخ التفاعلات التناقضية في ذلك المجتمع . ان العلاقات الداخلية لهذا الفكر نشأت في نطاق تصوراتـه لمفاهيم الاسلام الكونية والاجتماعية ، وتطورت في نطاق استيعاب هذا الفكـر لحركة الصراع بيـن هذه المفاهيم نفسهـا بوضعهـا المجرد وبصورتها كمبادىء مطلقـة وثابتة ، وبيـن الممارسات العمليـة في مجال العلاقات الاقتصاديـة ـ الاجتماعية المتحركة. وفي وسط هذا الصراع ذاته تحوّلت تلك المجموعة من العلاقات الداخلية للفكر العربي ـ الاسلامي الى اشكال ايديولوجية ، تعبيرا عن

التمثل الناضج لحركة الصراع هذه في مستواها الفكري . ويمكن ان نحدد بدء التجليات الاولى لهذا التحول بالظاهرة المسماة ب « القدرية » والتفاعلات التي احدثتها هذه الظاهرة في الاوساط الفكرية والاوساط « الشعبية » المناهضة آنئذ لحكم الامويين ولايديولوجيتهم القائمة على الجبرية. ثم اخذت هذه التجليات تتبلور مرحلة مرحلة : وجدت شكلها المتطور اولا في فكر المعتزلة ، ثم وجدت اشكالها العليا في مجالين متوازيين : الفلسفة ، والتصوف الفلسفي . وخلال ذلك برزت عند « اخوان الصفاء » بشكل آخر تتداخل فيه معالم الفلسفة ومعالم التصوف الفلسفي على غير انسجام واضح .

ان الاستنتاج الذي نريد ان نستخلصه من كل ذلك هو الاتي : لم تكن اللغة العربية اداة خارجية لحركة كل هذه العمليات الفكرية ـ الايديولوجية، بل كانت عنصرا حركيا من عناصرها الداخلية . ذلك ان هذه اللغة ، خلال تمرسها بالتعامل مع كل الظاهرات المادية والروحية (الفكرية) لمسيرة العرب باسم الاسلام في العالم الاسيوي والافريقي حتى العالم الاوروبي ، قد حملت في بنيتها الجديدة المتطورة ، ابعادا فكرية لكل تلك الظاهرات ، بحيث اصبحت معلما حيا من معالم التاريخ المشترك لمختلف الشعوب التي اندمجت في المسيرة ـ موضوعيا ـ واسهمت في صنع هذا التاريخ وفي صنع تراثه الفكري بما فيه من تراث فلسفي .

لسنا نجد ،حتى الآن ، تحديدا وصفيا مكثفا لهذا التاريخ المشترك ادق من وصفه بالتاريخ العربي ـ الاسلامي . فليست كلمة « **العربي** » فيه تعني الانتماء بالدّم والنسب الخالصين ، لان هذا النوع من الانتماء اصبح في العالم شيئا خارج التاريخ ، بل تعني الخصائص **التاريخية** التي تنسب للاشكال الحضارية الناتجة عن مسيرة العرب تلك وتفاعلهم خلالها مع جملة من الشعوب شاركتهم صنع هذه الاشكال وصنع تاريخها الكامل . من هنا تكون كلمة **((الاسلامي))** في وصف هذا التاريخ تعبيرا عن هذه المشاركة ذاتها، واشارة الى هذه الشعوب ذاتها. ولذا يتحدد محتوى الكلمة (الاسلامي)بدلالتها الحضارية، لا بدلالتها الدينية ، من حيث ان صناعة هذا التاريخ المشترك هي نتاج بنية اجتماعية مركبة متكاملة ارتبط وضعها السياسي والحقوقي والتشريعي بنظام دولة الخلافة الاسلامية وبالاسس المادية الاقتصادية لهذا النظام . ولم يكن يعني هذا الارتباط قط ان الناس الذين يؤلفون مجتمع دولة الخلافة هم بالضرورة مسلمون من حيث المعتقد . فانه من المعروف تاريخيا انه كان فيهم من يدينون بمعتقدات اخرى كثيرة : مسيحية ، ويهودية ، وصابئية ، ومزدكية وغيرها . فالوصف بـ« الاسلامي » هنا لا يشير الا الى المدلول الاجتماعي ـ التاريخي .

اذا كان التحديد الوصفي الوحيد ،حتى الآن ، لهذا التاريخ هو انه عربي ـ اسلامي بالمعنى ذاك ، فان تراثه الفكري بمختلف اشكاله ، هو بالضرورة عربي ـ اسلامي . حتى **لغة** هذا التراث ، وفقا لتحليلنا السابق ، هي عربية ـ اسلامية . وهنا تكشف فلسفة التراث عن « **هويتها** » الواقعية ـ التاريخية. فهي ليست عربية صرفا ، وليست اسلامية دينية ، وليست اسلامية تاريخية صرفا . هي فلسفة عربية ـ اسلامية بالمفهوم السابق الذي توصلنا اليه . ذلك ما التزمناه في هذا الكتاب .

القسم الأول

ما قبل نشوء النظر الفلسفي

الفصل الأول

في الجاهلية

- الجاهلية بين مرحلتين

أ ـ الاطار التاريخي للبحث

اذا كنا ندخل عصر الجاهلية (١) في موضوع بحثنا ، كنقطة ابتداء، فان المنطلق المباشر لذلك هو محاولة استجلاء الاصول الاولية التاريخية للاشكال التي عبر بها سكان شبه الجزيرة العربية عن تصوراتهم لظاهرات الكون والطبيعة وعن علاقاتهم الاجتماعية واوضاع حياتهم . وهي هذه الاشكال التي تكونت منها المعالم الاولى لما قد يجوز ان نسميه الفكر العربي او الثقافة العربية في مرحلة ما قبل الاسلام من تاريخ العرب . ان نقطة الابتداء هذه ستساعدنا في رؤية المسار التاريخي لهذا الفكر منذ بداياته ، لتكون هذه الرؤية اساسا لتكوين فكرة شمولية ، في ما بعد ، عن وجوه التطورات التي سيمر بها هذا المسار عبر الكثير من التقطعات او القفزات او التحولات في تاريخ العرب بعد الاسلام .

غير ان هذا المنطلق المباشر لادخال عصر الجاهلية في موضوع بحثنا ، يستلزم بالضرورة منطلقا اخر غير مباشر . نقول : **بالضرورة** . لان هذا المنطلق غير المباشر هو المرجع الاساس في محاولة الاستجلاء الفكرية او الثقافية . نعني به النظر في بنية المجتمع القبلي لشبه الجزيرة العربية ، وفي الاسس المادية المكونة لهذه البنية والاشكال والظاهرات التي تجلت بها خلال العصر الجاهلي . ولكن الكلام على هذه البنية واسسها المادية واشكالها وظاهراتها ، انما يتحدد هنا بحدود التاريخ الذي ينطلق منه مسار بحثنا في هذا الفصل .

---

(١) تسمية عصر ما قبل الاسلام بالعصر الجاهلي ، هي تسمية اسلامية استندت الى الاية القرآنية : «اذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية ، حمية الجاهلية» (سورة الفتح : ٤٨ ، الاية ٢٦). وكلمة الجاهلية ـ كما تدل الاية ـ تشير الى مضمون اخلاقي‌سلوكي، فليس المقصود بها اذن معنى الجهل المضاد للمعرفة . يدل على ذلك ايضا ما ورد عن النبي من ان ابا ذر عيّر امامه رجلا بامه ، فقال ـ اي النبي ـ لابي ذر : «انك امرؤ فيك جاهلية» . وقد قسم الاسلاميون الجاهلية الى : جاهلية اولى قالوا انها التي ولد فيها ابراهيم ، وجاهلية ثانية قالوا انها القريبة من الاسلام وولد فيها النبي محمد (راجع جواد علي : المفصّل في تاريخ العرب قبل الاسلام ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ٤٠) .

وهو تاريخ المرحلة الاخيرة من العصر الجاهلي . ذلك ان تاريخ العرب قبل الاسلام يتالف من مرحلتين رئيستين . ويكاد يكون متفقا عليه بين المؤرخين والباحثين ان حدود المرحلة الاخيرة ، التي هي الاطار التاريخي لبحثنا هنا ، لا تبعد في زمن الجاهلية الى ما قبل القرنين : الخامس والسادس للميلاد . فان مختلف المؤلفات التاريخية والدراسات الاستشراقية وغير الاستشراقية التي عنيت بتاريخ شبه الجزيرة في الفترة المتصلة بظهور الاسلام ، انما تتكلم على هذه الفترة ضمن هذين القرنين . ان هذا التمهيد يستند الى اساس واقعي . وربما صح ذكر حقيقتين كدليل على هذا الاساس :

الاولى : ان الشعر الجاهلي الذي لا يزال يعد المصدر الاوثق لدراسة تلك الفترة ، لم يعرف مؤرخو الادب العربي منه ما هو اقدم من مئة وخمسين سنة قبل الاسلام (١) . ان هذه الحقيقة ذات صفة تاريخية جديرة ان تعتمد في تحديد المرحلة التي نحن بصددها . ذلك ان هذا الشعر ، بما يحمل من صور ومواقف وعلاقات وصفات للاشياء ومن نظرات الى العالم ، لا ينطبق الا على ما نعرفه عن الحياة العربية القبلية في الفترة الاخيرة من العصر الجاهلي ، ولا نجد فيه انعكاسات عما كشفته الوثائق الاثارية وكتابات المؤرخين الاغارقة والرومان الكلاسيكيين من اشكال الحياة الجاهلية القديمة او ما كان منها قبل القرن الخامس الميلادي . واذا كان من الصحيح القول بأن الاشكال المتطورة التي يبرز بها الشعر الجاهلي المعروف لدينا حتى الان ، تنبيء عن تاريخ طويل مرت به هو ابعد من الزمن الذي يرجع اليه اقدم شعر جاهلي وصل الينا ، فانه من الصحيح ايضا القول بان عدم وصول ما هو اقدم من ذلك الينا ينبيء كذلك عن علاقة تاريخية لها حدودها الزمنية بين هذا الشعر الذي نعرفه والفترةالتي يعنى بها الاسلاميون عناية خاصة من تاريخ العرب قبل الاسلام . لذا يمكن قياس هذه الفترة زمنيا بمقياس زمن هذا الشعر .

اما الحقيقة **الثانية** ، فهي حاصل المقارنة بين الظاهرات الاقتصادية والاجتماعية في شبه الجزيرة خلال القرنين الخامس والسادس وبين هذه الظاهرات في ما قبل ذلك . ان هذه المقارنة ، استنادا الى الكشوفات التاريخية ، تضع فارقا في انماط تلك الظاهرات بين المرحلتين . ويمكن تصور هذا الفارق على النحو الاتي :

ـ خلال القرنين الخامس والسادس ، كان يسود مجتمعات شبه الجزيرة نظام الترابط القبلي الذي يقسم السكان الى وحدات من القبائل ينتظم كل

(١) احمد امين : فجر الاسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، ط ٨ سنة ١٩٦١ ، ص ٥٨ .

وحدة منها رابط النسب في الغالب ورابط التحالف احيانا ، مع استقلال هذه الوحدات بعضها عن بعض ، ومع فقدان المؤسسات السياسية الجامعة بينها ، وعدم اعتراف الواحدة منها بسلطة من خارج القبيلة . ومن جهة اخرى ، كان اعتماد تربية الابل وسيلة رئيسة للعيش والانتاج لدى غالبية القبائل ، اضافة الى كون بعضها يعتمد الزراعة حيثما تتوفر اسبابها الطبيعية ، كما في اليمن وحضرموت وسواحل عمان وبعض مدن الحجاز (الطائف ، يثرب وما حولها) ، وكما في اليمامة والواحات . لذلك كان طابع **الترحل** الملازم للحياة البدوية هو الغالب ، وطابع **الاستقرار** الملازم للحياة الزراعية هو الاقل . هذه اللوحة سنرى ، في ما بعد ، ان عوامل جديدة ستحدث فيها تغييرات تؤدي الى تفكيك نسبي في نظامها. ولكن هذه التغييرات لا تنفي الطابع الاساس للمرحلة التاريخية ككل .

ـ اما قبل القرنين الخامس والسادس ، فان المعطيات المتوفرة للباحثين والاثاريين والمؤرخين في العصور الاخيرة (١) ، تقدم دلائل لا تدع مجالا للشك في ان اقساما من شبه الجزيرة (الاقسام الجنوبية بالاخص) عرفت مستويات متقدمة نسبيا من تطور الزراعة والري الاصطناعي والمنشآت المعمارية والمؤسسات السياسية (الدولة) وشكل تقسيم العمل (انقسام السكان الى زراع ومربي ماشية وصناع حرفيين) . وقد شهد القرن الخامس بقايا من هذه الظاهرات في حالات التدهور (٢) . ويبدو ان انغلز كان قد ظفر ، في منتصف القرن التاسع عشر ، ببعض تلك المعطيات حين قال في رسالته الى ماركس (المؤرخة في ٢٤ مايو ١٨٥٣) : « يبدو ان العرب ، حيثما وجدوا وجودا حضاريا في الجنوب الغربي ، كانوا شعبا متمدنا على نحو ما كان المصريون والاشوريون الخ . تدل على ذلك منشآتهم المعمارية » . (٣) .

(١) توفرت هذه المعطيات بفضل بعوث الحفريات الاستكشافية ومؤلفات الرحالين الاوروبيين في القرنين التاسع عشر والعشرين وما بين الحربين العالميتين في هذا القرن بخاصة ، اضافة الى مؤلفات المؤرخين اليونان والرومان الكلاسيكيين والمؤرخين الاسلاميين في القرون الوسطى . ان هذه جميعا تضع امامنا لائحة من المكتشفات والاخبار تدل على حضارة اليمن القديمة ، كالنقوش الكتابية على الحجر والمعادن والاثار المعمارية والسدود (راجع السيد عبد العزيز سالم : تاريخ العرب في العصر الجاهلي ، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٠ ، ص ١٤ ـ ٥٦) .

(٢) نشير بذلك الى الدولة الحميرية الثانية التي تاسست في نهاية القرن الثالث واخذت تتعرض للتصدع منذ غزو الاحباش لليمن سنة ٣٤٠ م، ثم سقطت نهائيا سنة ٥٢٥ م (المرجع السابق ، ص ١٤٦ ـ ١٥٢) .

(٣) ماركس ـ انغلز : المؤلفات ، الطبعة الروسية ١٩٦٢ ، المجلد ٢٨ ، ص ٢١٠ .

٢ – إنقطاع تاريخي :

ان هذا الفارق بين المرحلتين يكشف ان تاريخ العرب قبل الاسلام تعرض لحالة من الانقطاع التاريخي في حركة تطوره وبما كان لها امثالها في مراحل سابقة ايضا : ومن المرجح ان مثل هذا الانقطاع صدر : اما عند منعطفات التعاقب بين الدول التي عرفها التاريخ في القديم ، مما اندثر منها وما بقي له اثار تدل عليه كدول : المعينيين (١٣٠٠ – ٦٣٠ ق. م) ، والسبئيين (٨٠٠ – ١١٥ ق.م) ، والقتبانيين (١) ، والحميريين (١١٥ ق.م – ٥٢٥ م) واما من اثر الصراع بين هذه الدول من جهة ، وبينها وبين الدول الخارجية باشكال متنوعة ، من جهة اخرى ، (٢) . واذا كان المؤرخ المستشرق السوفياتي بليايف لا يجزم بمعرفة «الاسباب – المادية والروحية – التي عملت على تاخر الحضارة اليمنية وزوالها في اثناء الفترة السابقة لظهور الاسلام في عهد الملوك الحميريين بين ٣٠٠ و٥٢٥ للميلاد » (٣) ، فانه يقدم هو لنا ، اضافة الى ما تقدمه سائر المصادر والمراجع (٤) ، مفتاح هذه المعرفة التي يمكن ان تصل بنا الى حد الجزم بأن الاسباب الرئيسة للقطع النسبي في مجرى عملية التطور ، تبدا بما ادت اليه احداث الغزو الاجنبي واحداث الصراع الداخلي من اختلال في سيطرة الحميريين على الطرق التجارية الكبرى ، واختلال في رعايتهم سد مأرب (٥)

---

(١) الدولة القتبانية عاصرت كلا من الدولتين : المعينية ، والسبئية ، وسقطت حوالي عام ٢٥ ق.م. كانت عاصمتها في الموقع المعروف الان باسم كحلان في وادي بيحان قريبا من باب المندب (راجع السيد عبدالعزيز سالم : المرجع السابق ، ص ١٤٠ ، الهامش ١) .

(٢) صارع السبئيون الدولة المعينية ايام ضعفها حتى قضوا عليها ، ثم خاضت الدولة السبئية صراعا داخليا مع رؤساء القبائل والامارات الطامعين بالسلطة وواجهت ثورات محلية عدة ، الى جانب انواع من الصراع الخارجي : بدءا من سعي البطالسة في مصر لاحتكار التجارة الشرقية ، حتى التدخل الاجنبي في شؤونها حين انهكتها الاضطرابات الداخلية واضعفت وضعها الاقتصادي ، الى ان فقدت السيطرة على البحر الاحمر وسواحل افريقية وانتقلت التجارة البحرية الى ايدي اليونان والرومان . وكذلك شأن الدولة الحميرية . فقد واجهت حملة غزو رومانية عام ٢٤ ق.م ، واحتلالا حبشيا عام ٣٤٠ م ، كما واجهت تحول التجارة من مارب الى الطريق البحرية عبر البحر الاحمر واستئثار الرومان بالتجارة البحرية . كل ذلك ادى الى اهمال ترميم سد مارب حتى تهدم وحصلت الهجرات وتخربت الزراعة (المرجع نفسه : ص ١٣٦ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٧، ١٥١، ١٥٢) .

(٣) ي. أ. بليايف : العرب والاسلام والخلافة العربية ، ص ٩١ .

(٤) راجع جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام ، بغداد ١٩٥٠ – ١٩٥٩ ، ج٢ ، ص ١٥٩ .

(٥) يرجع بناء هذا السد الى عهد ملك سبا « سمه على ينف » الذي انشاه على فم وادي ذنه في مارب عام ٦٥٠ ق.م (السيد عبدالعزيز سالم : ص ١٣٩) .

الذي كان العمود الفقري لتنظيم الري الاصطناعي طوال العام ولتطور الزراعة الكثيفة في المنطقة الجنوبية من الجزيرة . فقد ادى هذا الاختلال الى انهدام السد وخراب الاراضي الزراعية وقطع حركة التطور في هذه المنطقة بهجرة اهلها الى مناطق اخرى على اطراف الجزيرة ، اذ هاجر الازد (الغساسنة) الى نواحي الشام ، وهاجر التنوخيون الى البحرين ، وهاجر المناذرة الى العراق ما بين الحيرة والانبار (١) . وهذا القطع هو العلامة الفارقة بين مرحلة الجاهلية الاخيرة ومراحلها السابقة التي كانت تحمل من مقومات التطور ما يصلح ان يكون عاملا لدفع هذه المقومات نحو تطور اوسع واعمق يشمل اقساما اخرى من شبه الجزيرة العربية .

٣ – وحدة القطع والاستمرارية :

غير ان المقصود بالقطع هنا ليس مفهومه السكوني (الميتافيزيقي) ، اي **القطع** المطلق لحركة التطور في احدى مراحلها ، ثم البدء في المرحلة اللاحقة من نقطة الصفر ، اي البدء **المطلق** ايضا . بل نقصد هنا مفهومه الدياليكتيكي ، وهو المفهوم الذي يعتبر القطع جزءا من خط الاستمرارية نفسها . ان فهم العلاقة الدياليكتيكية على هذا النحو بين القطع والاستمرارية في حركة تطور المجتمع البشري ، يرجع الى الاساس العلمي لمفهوم الحركة ذاتها في الطبيعة والمجتمع والفكر جميعا . وهو الاساس القائم على وحدة التناقض الداخلي لقانون الحركة . هذا التناقض الذي بنى عليه زينون الايلي (٤٨٩ ق.م – ؟) انكاره المطلق لوجود الحركة ، استنادا الى ما ادركه ، بحق ، من الطابع المتناقض للتفكير في مسألة الحركة (٢) ، دون ان يستطيع حل مشكلة هذا التناقض على الاساس الذي اعتمده الموقف الدياليكتيكي . فان الحركة ، من

---

(١) المرجع السابق : ص ١٤ .

(٢) كان زينون يرى ان الحركة غير معقولة ، مع اعترافه بان المعرفة الحسية تقضي بوجود الحركة ، ولكنه لا يعترف بصحة المعرفة الحسية . اما الفكر (المعرفة العقلية) فيقع في التناقض حين يفكر في الحركة . بمعنى انه لا يمكن التفكير فيها الا بصفتها التناقضية بين السكون والتحرك (في نقطة معينة في لحظة معينة توجد ولا توجد) وهذا يعني التناقض في التفكير نفسه حين يفكر فيها بهذه الصفة ، او يعني التناقض المنطقي الشكلي في التفكير بالحركة . ولهذا هي – الحركة – غير معقولة ، اذن هي غير موجودة . اوضح زينون منطق تفكيره هذا خلال براهينه الثلاثة الشهيرة باسم (ابوريات) : مثال السهم ، واخيلس والسلحفاة ، ومثال تجزؤ مسافة ما اثناء قطعها الى انصاف غير متناهية (راجع هذه الامثلة – البراهين في قصة الفلسفة اليونانية : احمد امين وزكي نجيب محمود ، ط٢ ، القاهرة ١٩٣٥ ، ص ٤٦ – ٤٧)

وجهة نظر هذا الموقف ، ليس الخيار بين التفكير فيها كشيء متقطع فقط ، او كشيء غير متقطع فقط ، اي الخيار الاحادي الجانب ، بل هناك الخيار الثالث الذي ينظر الى الحركة انها عبارة عن **وحدة** التقطع وعدم التقطع معا . اما « السهم » الذي يتحدث عنه زينون ، فانه – بناء على هذا الخيار الاخير – يكون موجودا وغير موجود في النقطة المعينة نفسها وفي اللحظة المعينة نفسها . وهكذا في كل نقطة وكل لحظة على خط « السهم » الزينوني (١). والامر نفسه يجري في مثال اخيلوس والسلحفاة (٢): فلو ان الحركة هي التقطع فقط – كما كان يفكر زينون – لكان افتراض عدم امكان اخيلوس اللحاق بالسلحفاة صحيحا . غير ان فهم الحركة بكونها وحدة النقيضين : التقطع وعدم التقطع (الاستمرارية) ، يجعل لحاقه بالسلحفاة ممكنا .

ان هذا المفهوم الديالكتيكي للحركة ينطبق على الحركة التاريخية لتطور المجتمع ، ولتطور الفكر ، بالطريقة نفسها التي ينطبق بها على الحركة في الطبيعة . فالتاريخ : تاريخ المجتمع وتاريخ الفكر كلاهما ، عبارة عن وحدة التغيرات الكمية والتغيرات الكيفية ، اي وحدة التقطع والاستمرارية في خط هذه التغيرات . اذن ، فهذا هو معنى القطع الذي قلنا انه حدث في تاريخ العرب قبل الاسلام بين المرحلة الجاهلية الاخيرة والمراحل التي سبقتها . اي ان ذلك لم يكن من نوع القطع المطلق . فان خط استمرارية التطور في المجتمع العربي لم ينقطع كليا ، بل الذي حدث لا يزيد عن كونه جزءا داخلا في وحدة سياق هذا التطور الديالكتيكية . والواقع التاريخي يثبت ذلك . وهو – اي هذا الواقع التاريخي – يتجلى في ظواهر عدة من ظواهر المجتمع العربي في المرحلة الجاهلية الاخيرة ، نلخصها الان بايجاز لكي نعود اليها – بعد – في

(١) لاثبات بطلان الحركة تصور زينون سهما ينطلق في الفضاء ، وقال ان هذا السهم لا بد ان يكون في اية لحظة زمنية ، خلال انطلاقه ، ثابتا في نقطة معينة ، لانه لا يمكن ان يكون، في لحظة واحدة ، موجودا في مكانين اثنين . واذا كان السهم في كل جزء زمني ساكنا في نقطة بعينها ، لزم ان يكون في مجموع الاجزاء الزمنية ساكنا ايضا ، لان استمرار السكون لا ينتج غير السكون ، فلا حركة اذن .

(٢) وبطريقة اخرى حاول زينون نفي وجود الحركة فتصور رجلا (سماه اخيلوس) يسابق سلحفاة ، وافترض ان السلحفاة تقدمت الرجل عشرة امتار منذ البدء ، بناء على ان سرعة الرجل تعادل عشرة امثال سرعة السلحفاة : حين بدأ الرجل السير وقطع عشرة الامتار الفاصلة بينه وبينها وجدها تقدمت مترا واحدا ، اي عشر المسافة التي قطعها هو ، فلما قطع هذا المتر كانت هي قطعت عشر المتر ، فاذا قطع هذا العشر تكون تقدمت جزءا من مئة من المتر .. وبطلان هكذا الى غير نهاية دون ان يلحق اخيلوس السلحفاة .

معرض تحليل بنية المجتمع القبلي في تلك المرحلة :

١ – ظهور علائم الانحلال في النظام البدائي ، للانتقال من الاقتصاد الطبيعي الى الاقتصاد البضاعي، حتى التبادل النقدي . ومن ابرز هذه العلائم: تقلص المشاعية البدائية ، وظهور الملكية الخاصة لوسائل الانتاج .

٢ – بداية تحول سلطة رئيس القبيلة عن اساسها القديم ، وهو مراعاة التقاليد القبلية فقط ، الى اساس جديد هو مراعاة الوضع الاقتصادي للرئيس الى جانب الوضع القبلي التقليدي .

٣ – زوال الوضع الاومي (الطوطمي) (١) في العلاقات العائلية وسيادة العلاقات الابوية (البطريركية) (٢) .

ان شيئا من هذه الظواهر لا يمكن – من وجهة نظر المادية التاريخية – ان يوجد في مجتمع ما دون ان يكون مسبوقا بتطور تاريخي طويل الامد قطع خلاله المراحل الضرورية للوصول الى المرحلة التي تحتم وجوده كنتيجة لذلك التطور. اي ان وجود هذه الظواهر في مجتمع المرحلة الاخيرة الجاهلية العربية دليل مادي تاريخي على ان هذه المرحلة لم تكن من نوع البدء المطلق المسبوق بالقطع المطلق عن المراحل التي سبقتها من تاريخ العرب قبل الاسلام، بل الواقع انها نتاج استمرارية في حركة التطور التاريخي جرت في خط واحد ، او في وحدة ديالكتيكية ، مع اشكال من التقطع ، لا شكل واحد فقط . على ان هذا الواقع ليس مصادفة اتفق حصولها في تاريخ العرب قبل الاسلام ، كشذوذ عن القاعدة في تاريخ تطور المجتمع البشري ، بل كان ظاهرة حتمية من ظاهرات القانون العام لتاريخ المجتمعات البشرية . فان هذا التاريخ لا يجري في استمرارية مطلقة، ولا في قطع مطلق، بل في وحدة من هذين معا.

٤ – دلالة اللغة والشعر الجاهليين :

اضافة الى الظواهر الاقتصادية والاجتماعية السابقة ، يجب النظر الى الاهمية البالغة لوجود لغة عربية وشعر عربي في المرحلة الاخيرة للجاهلية هما على مستوى متطور يكاد يتخطى مستوى النظام الاجتماعي القبلي في تلك

(١) Totemism

(٢) Paternalism . ان بعض عادات الزواج واشكاله في الجاهلية الاخيرة يمكن ان تكون دليلا على ان بلاد العرب عرفت في القديم نظام الامومة .

المرحلة، بالرغم من كونهما ـ اي اللغة والشعر ـ يحملان انعكاسات امينة لمختلف ظاهرات هذا النظام . وسنرى في ما بعد ان البنية اللغوية والصفات الفيلولوجية والبنية الاسلوبية للغة الشعر والنثر الجاهليين في القرن الخامس والسادس للميلاد ، لا يمكن ان يتصور المرء ـ الا من وجهة نظر لا تاريخية ـ انها كلها ولدت من نقطة الصفر في هذين القرنين . لقد ظهر الاسلام في شبه الجزيرة فوجد اللغة المعبرة عن دعوته بمبادئها وتفسيراتها للعالم وتشريعاتها ، حاضرة وقادرة على اداء كل ذلك ، سواء بدلالاتها السابقة المباشرة ام بالدلالات الجديدة غير المباشرة التي خضعت ، بطواعية مدهشة ، لكل المضامين الجديدة في هذه الدعوة بكل ما حملت من مبادىء وعقائد وتشريعات . اي انه وجد اداته اللغوية والبيانية الناضجة لا للتعبير عن الظروف التاريخية الناضجة لظهوره فحسب ، بل للتعبير عن احتمالات الظروف التاريخية الاتية بعد ظهوره كذلك . ان اللغة القرآنية الرفيعة البيان حتى اعلى مستويات البيان العربي ، هي احدى اهم ظاهرات الاستمرارية التاريخية لحركة تطور المجتمع العربي قبل الاسلام ، مع القطع الدياليكتيكي في خط هذه الاستمرارية نفسها. ان هذه اللغة الناضجة ليست ظاهرة لغوية مجردة ، بل هي ـ بجوهرها ـ ظاهرة اجتماعية . وليس المستوى المتطور الذي تجلت به في لغة القرآن ، سوى شكل من اشكال الثقافة في عصر الجاهلية . فهل يصح في العلم ان تكون هذه اللغة وان يكون هذا البيان الفني الذي تؤديه شعرا او نثرا ، نتاج قرن ونصف قرن من زمن ما قبل الاسلام ؟. ان المنطق العلمي يرفض ـ باطلاق ـ مثل هذا الافتراض « اللاتاريخي » . هناك مفكر غربي يعجب كيف ان اللغة العربية « سريعا ما اصبحت لغة علمية جامعة لمختلف الشعوب التي كانت تنتمي الى الحضارة الاسلامية » ، وكيف انها «شكلت ببنيتها الخاصة بها بعض المظاهر الاكثر دلالة في الفكر الاسلامي . حتى المفاهيم اليونانية ، اذ مرت عبر هذه البنية ، تحملت تغييرات عميقة » (١) . ان النظرة المادية التاريخية الى هذه الظاهرة الهامة تفترض ان وراءها تاريخا طويلا استغرق قرونا عدة سبقت فترة ما قبل الاسلام . واذا كان القطع الذي حدث في خط استمرارية هذا التاريخ الطويل ، اكثر من مرة ، قد اضاع على الاجيال اللاحقة معرفة حلقات لا تزال غامضة من تاريخ تطور اللغة العربية وتطور الشعر الجاهلي قبل القرن الخامس للميلاد ، فان ذلك لا يغير شيئا من الحقيقة الموضوعية التي اشرنا اليها. فان عدم معرفة الشيء لا يدل على عدم وجوده . وسنتكلم في ما بعد على الجانب التاريخي لشعر الجاهلية وغيره من الظاهرات الثقافية .

(١) البروفسور N. Bammate : مكانة العلم والتكنيك في الحضارة الاسلامية (من كتاب « فلسفة الشرق والغرب وثقافتهما » ، جامعة هاواي ـ هونولو ١٩٦٢ ، ص ١٧٢ ـ ١٨٧ (بالانكليزية) .

ب ـ ظاهرات المجتمع الجاهلي

أ ـ الظروف الطبيعية والسكانية :

نقصد هنا الظروف الجغرافية والجيولوجية والمناخية واثرها في تحديد بعض الظروف المتعلقة بالتوزيع السكاني القديم في شبه الجزيرة . لسنا نقصد ـ بالطبع ـ ان هذه الظروف الطبيعية تشكل عاملا مقررا في تحديد اشكال العلاقات الاقتصادية ـ الاجتماعية التي ظهرت في مراحل من تاريخ تطور الحياة العربية قبل الاسلام . ولكن لا نرى ـ في الوقت نفسه ـ اهمال ما كان لهذه الظروف من اثر مشارك في تقرير شكل تقسيم العمل قديما في بعض اقسام شبه الجزيرة ، وفي تقرير الاتجاهات الاولية لمسار تطور المجتمع الجاهلي .

في الوضع الجغرافي لشبه الجزيرة يستوقفنا خلاف لدى الجغرافيي العرب الاوائل في تعيين حدودها الشمالية قبل الاسلام ، كما يفهم م ياقوت (١) ، ولكن الهمداني ـ وهو من مؤلفي القرن الرابع الهجري ، اي ا متقدم على ياقوت ـ يقرر ان مجرى الفرات الاسفل حدّها الشمالي الشرقي وشواطيء فلسطين على البحر الابيض المتوسط حدّها الشمالي الغربي (٢) . غير ان بليايف ، من المؤلفين المحدثين ، رغم شكه في صحة تحديد الهمداني ، لا يشك في ان بادية الشام كانت في ما قبل الاسلام جزءا من شبه الجزيرة ، وان الحدود السياسية بين الامبراطوريتين : الفارسية والبيزنطية ، في القرنين الخامس والسادس ، كانت مرسومة على نحو يبقي الصحراء السورية

---

(١) ياقوت الحموي (١١٧٩ ـ ١٢٢٩) : معجم البلدان ، طبعة فستنفلد ، لايبزغ ١٨٦٦ـ ١٨٧٣ ، مجلد ١١ ، ص ٧٦ .

(٢) الهمداني ، ابن الفقيه (ـ ٩٤٥ م) : مختصر تاريخ البلدان ، ليدن ١٨٨٤ ، مجلد ١ . ص ٤٧ .

(بادية الشام) في حوزة سكانها الاصليين : العرب (١) . ولدى ابن حوقل ما يؤيد هذا الراي (٢) . وربما نجد ايضا لدى ابن خلدون تأييدا للراي نفسه كما نفهم من قوله : «... وفي ما بين بحر فارس والقلزم جزيرة العرب كانها داخلة من البر في البحر ، يحيط بها البحر الحبشي من الجنوب ، وبحر القلزم من الغرب ، وبحر فارس من الشرق ، فيما تفضي الى العراق في ما بين الشام والبصرة على الف وخمسمئة ميل بينهما » (٣) . ولا خلاف – بالبداهة – على الحدود الاخرى لشبه الجزيرة ، فهي محددة طبيعيا بالبحار الثلاثة المعروفة (المحيط الهندي او البحر العربي جنوبا ، والخليج العربي – الفارسي شرقا ، والبحر الاحمر (القلزم قديما) غربا) .

اما الاقسام الطبيعية لشبه الجزيرة ذاتها فهي عند جغرافيي اليونان والرومان القدماء تختلف عنها لدى الجغرافيين العرب في العصر الوسيط . فقد قسمها الاولون ، انطلاقا من الوضع السياسي لبلاد العرب في القرن الاول للميلاد الى اقسام ثلاثة : ا – القسم الصخري في الشمال ، جنوب غربي بادية الشام حيث مملكة الانباط . ب – بلاد العرب السعيدة (اليمن) . جـ – القسم الصحراوي حيث القبائل الغالبة عليها حياة البداوة (٤) . اما الجغرافيون العرب فيبدو انهم ينطلقون من الوضع الطبيعي المحض (الجيولوجي) وربما من الوضع الاقتصادي ايضا ، فيقسمونها الى خمسة اقسام : تهامة ، والحجاز ، ونجد ، والعروض ، واليمن . هذا التقسيم الاخير ذكره الهمداني (٥) وياقوت (٦) واخذ به – كما يظهر – من تاخر عنهما ، بدليل ما ورد عند ابي الفداء من وضعه الحدود لكل من هذه الاقسام الخمسة نفسها (٧) ويزيد ابن حوقل : بادية العراق ، وبادية الجزيرة (بين دجلة والفرات) ، وبادية الشام (٨) .

---

(١) ي . ا بليابيف : العرب والاسلام والخلافة العربية ، ص ٥٣ .
(٢) ابن حوقل (القرن الرابع الهجري) : كتاب صورة الارض ، طبعة بيروت ، ص ٢٩
(٣) ابن خلدون : المقدمة ، طبعة بيروت ١٩٥٦ ، ص ٧٧ .
(٤) راجع جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام ، جـ ١ ، ص ١١٧ – السيد عبد العزيز سالم : ص ٩٤ – ٩٥ .
(٥) الهمداني (ابن الفقيه) مختصر كتاب البلدان ، مجلد ١ ، ص ٤٧ .
(٦) ياقوت : المعجم ، مجلد ١١ ، ص ٧٦ – ٧٨ .
(٧) حدد ابو الفداء (٦٦٢ – ٧٣٢ هـ / ١٢٧٣ – ١٣٣١ م) هذه الاقسام هكذا : تهامة هي الجزء الجنوبي من الحجاز ، نجد هي الواقعة بين الحجاز والعراق . الحجاز هي الارض الجبلية الممتدة من اليمن الى سورية . العروض هي ارض اليمامة وتمتد الى البحرين (راجع بليابيف : ص ٥٤) .
(٨) ابن حوقل : كتاب صورة الارض ، ص ٢٩ .

وفي مجال الوضع المناخي لشبه الجزيرة ، يرجع الامر الى وضعها الجغرافي . فالمناخ يختلف باختلاف اقسامها الجغرافية . ولكن بما ان معظم اراضيها بادية ، كان الغالب عليها الجفاف ، وعدم انتظام مواسم الامطار مع عدم الاحتفاظ بمياه الامطار في مجاري متنظمة ودائمة . الا ان هناك مناطق ذات تربة خصبة ومناخ معتدل ، كاليمن وحضرموت في الجنوب ، وجبال الطائف قرب مكة ومدينة يثرب (المدينة) في الشمال ، واليمامة في الجنوب الشرقي . من هنا اختلفت حياة السكان ونوعية تقسيم العمل في المراحل الاولية . ففي المناطق الجافة سادت الحياة البدوية غير المستقرة حيث كسب العيش والانتاج يقومان على تربية الماشية والترحل طلبا للمراعي الموسمية وتجمعات المياه غير الدائمة . وفي المناطق ذات الامكانات الزراعية وجدت الحياة المستقرة والمتحضرة حيث يعمل السكان في الزراعة ، اضافة الى تربية الماشية ، وحيث ظهرت صناعات استهلاكية حرفية متلائمة مع حاجات الاستقرار الزراعي . وهناك مناطق اخرى كانت حياة السكان فيها نصف مستقرة ونصف مترحلة كمناطق الواحات حيث يجمع اهلها بين الاستقرار في الواحات لزراعة النخيل وبعض الحبوب والخضار في نهايات الشتاء ، وبين الترحل لرعي الماشية (الابل بالاكثر) في سائر الفصول . وفي اوقات الترحل كان هؤلاء يبقون بعض افراد عائلاتهم في اماكن زراعتهم لحماية المزروعات الى ان يعودوا في اوان القطاف او الحصاد . ان حياة هذا القسم من عرب البادية في شبه الجزيرة تشكل جزءا من عملية تاريخية طويلة الامد جدا ، لتحويل البدو الى متحضرين مرتبطين بالعمل في الارض .

هذه الخطوط العامة للصورة ، نرى فيها سكان شبه الجزيرة العربية ، في الجاهلية الاخيرة ، ينقسمون – تبعا للاختلاف بينهم في انتاج وسائل العيش – الى ثلاث جماعات : جماعة مستقرة تعمل في الزراعة ، وجماعة غير مستقرة تطلب العيش بالرحل والرعي ، وجماعة بين الاستقرار والترحل تمثل طور الانتقال من الحالة الثانية الادنى الى الحالة الاولى الاعلى من سابقتها . اي ان كل جماعة منهم كانت في المرحلة ذاتها تمثل طورا معينا من الاطوار الاولى التي كان على الانسان ، منذ بدء تمرسه بالسيطرة على الطبيعة لانتاج وسائل عيشه ، ان يقطعها ليحقق هذه السيطرة بشكلها الارقى فالارقى ، وهو الشكل الذي ينتج عن تطور العلاقة بين عمله اليدوي (الجسدي) وعمله الفكري . ان هذا التفاوت في تطور الجماعات الثلاث كان لا يزال من الظاهرات المميزة لتبعية انتاج وسائل المعيشة للعوامل الطبيعية ، اي لعوامل المكان والمناخ ، وهي الظاهرات التي رافقت عمل الانسان قبل ان يتمكن من الاستقلال عن التاثير المطلق لهذه العوامل .

٢ ـ العوامل الاقتصادية الاولية :

غير ان سكان شبه الجزيرة لم يبقوا اسرى ، بصورة مطلقة ، لهذه التبعية . ففي نهايات مرحلة الجاهلية الاخيرة بدأت تظهر اشكال من ممارسة السيطرة ـ وان ببطء وبحدود نسبية ـ على الامكانات الكامنة في الموقع الجغرافي لبلادهم وفي خصائصها المناخية وقواها الطبيعية . اننا نستطيع رؤية هذه الاشكال في مظاهرها الاتية :

١ ـ الاستفادة من الاهمية التي يتمتع بها موقع شبه الجزيرة الجغرافي كطريق تجارية تصل اطراف العالم المعمور آنذاك بعضها ببعض .

٢ ـ تحوّل هذه الاستفادة الى موارد خدمات متنوعة على طرق القوافل التجارية ، والى تبادلات تجارية تسرّب خلالها التعامل النقدي .

٣ ـ توفر الظروف بذلك لنموّ العمل الانتاجي وظهور الملكية الخاصة لوسائل الانتاج المتيسرة تاريخيا في تلك المرحلة .

٤ ـ استخدام موارد المياه وقابليات التربة حيث توجد هذه الموارد، للسقي الاصطناعي ولتنويع المزروعات ،من الفواكه والحبوب والبقول ، اي لزيادة انتاجية الطبيعة (١) .

٥ ـ ظهور صناعات يدوية استهلاكية ـ انتاجية بمعالجة بعض المعادن والاتربة والجلود (صناعات : الاسلحة ، والآلات الحديديةللحراثة،والفخاريات، والدباغة) (١) ، وانفصال هذه الصناعات عن الزراعة .

كانت هذه المظاهر المادية هي العوامل المقرّرة لاتجاه التطور في بنية

(١) « .. واستخدم اهل الفلاحة آلات حديدية متنوعة ، بما في ذلك سكة المحراث . اما في زراعة الحقول المروية وفي غياض النخيل والكروم ، فكان العرب يستخدمون الجمل في جر المحراث وفي انتشال الماء من الآبار معتمدين في ذلك كله على وسائل وآلات حديدية » (بليايف : ص ١١٣) . « وكان معدن الحديد متوافرا فيمضارب قبيلة سليم .. التي اشتهرت بصناعة الحديد .. كما اشتهروا بصهره وتنقيته ..» (المرجع نفسه) . ان مجمل المظاهر المادية الخمسة (اعلاه)ينفي ما يقوله احمد امين من ان عرب الجاهلية « .. لا يبذلون جهدا عقليا في تنظيم بيئتهم الطبيعية .. انما يعتمدون على ما تفعل الارض والسماء .. » (فجر الاسلام ، ط ٨ ، ص ٤) .

المجتمع القبلي الجاهلي ، دون ان تستقل استقلالا مطلقا عن العوامل الطبيعية، لانه استقلال غير مفترض . وهو غير مفترض لانه غير ممكن ، ولان المجتمع (الانسان) لا يوجد خارج الطبيعة ، بل المفترض والممكن او الحتمي هو السيطرة على هذه العوامل واستخدام مميزاتها الى اقصى حد مستطاع (١) . وان من شان هذه السيطرة البشرية ان تضفي الخصائص النوعية التاريخية على شكل التطور الوطني او القومي ضمن فعل القوانين العامة لتطور المجتمعات البشرية كافة مهما تنوعت خصائصها المحلية .

٣ ـ اتجاه تطور البنية الاقتصادية :

نحاول ان نكتشف هذا الاتجاه خلال رؤية المسار التاريخي لتحرّك تلك المظاهر المارة الذكر نفسها . وينبغي القول هنا ، وفقا لرؤيتنا هذا المسار ، ان تفاعلا ملحوظا كان يجري بين مختلف تلك المظاهر عند نهايات القرن السادس الميلادي بالاخص . ان اجلى مظهر لهذا التفاعل هو الذي كان جاريا بين تنامي النشاط الزراعي والنشاط التجاري . اذ كان كل منهما يمارس تأثيرا ايجابيا على الاخر : ففي حين كان استخدام الآلات الحديدية ـ ومنها المحاريث ـ في الزراعة والري الاصطناعي ، يؤدي الى وفرة نسبية في ناتج الغلال والثمار ، اي الى فائض عن الحاجات المباشرة الخاصة ، كان ذلك في الوقت نفسه يوفر الشرط الانتاجي لتنامي التبادلات التجارية بحيث اصبح الناتج الزراعي جزءا في العملية التجارية ، اي انه اصبح ينتج من اجل المبادلة ، اي اصبح انتاجا بضاعيا (٢) . هكذا نلحظ تأثير كل من المجالين ، التجاري والزراعي ، على الآخر . ان هذا الواقع يقتضينا ان نقدم بعض الواقعات التاريخية لجلاء الصورة :

☐ في المجال **التجاري** : تتحدث اخبار العصور السابقة لعصرالجاهليةعن ازدهار الطريق التجارية المعروفة قديما في شبه الجزيرة العربية باسم

(١)يقول انغلز اننا بلحمنا ودمنا ودماغنا ننتسب الى الطبيعة ، ونوجد في وسطها ، وان المعنى الحقيقي لتسخيرنا الطبيعة يكمن في اننا نمتاز على سائر الكائنات كلها بقدرتنا على فهم قوانينها وتطبيق هذه القوانين تطبيقا صحيحا (راجع انغلز : ديالكتيك الطبيعة)، الطبعة العربية (ترجمة محمد اسامة القوتلي ، دار الفن الحديث العالمي، دمشق ١٩٧٠ ، ص ٢٥٠) .

(٢) يستدل على ذلك بالاخبار التي تتحدث عن انواع المنتجات الزراعية التي كانت تتوارد =

« طريق العطور » او « طريق البخور » التي كانت ممرا لتجارة العطور والبخور وما اشبهها ، بين الهند واليمن وبلدان البحر الابيض المتوسط (١) . يرجع ازدهار هذه الطريق الىعهد المعينيين والسبئيين خلال الالف الاول قبل الميلاد، اذ كان هؤلاء وهؤلاء يتنافسون للسيطرة عليها حتى الواحات التي تمر بهما في الشمال الغربي من شبه الجزيرة (٢) . لكن هذه الطريق فقدت اهميتها التجارية منذ ان فقد السبئيون ، بعد المعينيين ، سيطرتهم على البحر الاحمر وسواحل افريقية الشرقية بسبب انتقال التجارة البحرية الى ايدي اليونان والرومان . بل لقد حاول الرومان في عهد الدولة الحميرية الاولى (عام ٢٤ ق.م) الاستيلاء على اليمن نفسها ليمكنوا سيطرتهم حتى على الطرق البرية للتجارة في المنطقة . وبالرغم من فشل تلك المحاولة في حينها كانت سيطرتهم على البحر الاحمر كافية للقضاء على الاهمية التجارية لـ « طريق العطور » والحاق الضرر البالغ باقتصاد اليمن التجاري والزراعي معا ، اضافة الى ما الحقه به انهيار سد مأرب حينذاك (٣) . بل يمكن القول ـ وفقا لراي جواد علي ـ ان انهيار السد نفسه كان من آثار السيطرة الرومانية على طريق البحر الاحمر التجارية ، اذ افقدت الحميريين ثرواتهم من التجارة حتى ضعفوا عن تعهد السد بالاصلاح والترميم ، فكان

= الى اسواق المدن والحواضر في الحجاز وغيرها آنذاك . مثال ذلك ما تخبرنا به المصادر والمراجع عن الانتاج الزراعي في الطائف من ان حواضر الحجاز ، ومنها مكة بالاخص ، كانت تعتمد على ما تنتجه الطائف من الحنطة وسائر الحبوب ومن السمن والعسل (راجع لامانس : مدينة الطائف العربية قبل الهجرة ، بيروت ١٩٢٢ ، ص ٣٢ ، بالفرنسية) الى غير ذلك من الفواكه المتنوعة ومجففاتها (التمر والزبيب والتين الخ ..) ويحدثنا ياقوت (معجم البلدان ، مجلد ٥ ، مادة يثرب ، ص ٨٧) . ان حب البان الذي تنتجه يثرب كان يحمل الى سائر البلدان . والمقصود انه يحمل للتصريف في الاسواق . ومن المشهور ان اسواقا كانت تقام في مواسم الحج ، وهي معروفة باسمائها « وفي هذه الاسواق كان العرب من سائر انحاء شبه الجزيرة يفدون بسلعهم للتبادل والبيع » (سالم : ص ٣٦٤) .

(١) اشتهرت اليمن في القديم بانها السوق الرئيسة لتجارة العطور والبخور حتى وصفها هيرودوتس بانها « تزفر اريجا عطريا ، لانها البلاد الوحيدة التي تنتج البخور المر (من فصيلة الاشجار البخورية) والقصيعة والقرفة واللادن » (فيليب حتي : تاريخ العرب ، ترجمة محمد مبروك نافع ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٥٦) . كما اشتهر السبئيون بانتاج اللبان والبخور وانهم احرزوا ثروة كبيرة من تجارة الطيوب (المرجع السابق : ص ٥٧).

(٢) راجع الويس موسل : شمال الحجاز ، ترجمة عبد المحسن الحسيني ، الاسكندرية ١٩٥٢ . ص ١ ، ٢ ، ٨٧ ، ٨٨ .

(٣) راجع السيد عبدالعزيز سالم : ص ١٤٢ ، ١٤٤ .

الانهيار (١) . غير ان « طريق العطور » استعادت مكانتها التجارية في زمن لاحق ، بعد تحالف الامبراطورية البيزنطية مع الحبشة ، وبعد ان مكّن هذا التحالف الحبشة من غزو اليمن ، ومن بسط نفوذ الحليفتين على الطرق التجارية في البحر الاحمر وفي الممر البري القديم من جنوب شبه الجزيرة الى شمالها كضمانة للتجارة البيزنطية على طريق الهند (٢) . ومنذ الثلث الثاني للقرن السادس الميلادي اصبحت « طريق العطور » من جديد ممرا هاما للتجارة العالمية بين الهند واليمن وفلسطين ومصر ومختلف بلاد الامبراطورية البيزنطية واليونان ، توازيها الطريق الاخرى التي كانت حينذاك تنقل البضائع الاتية عبر البحر الاحمر من افريقية الشرقية (الصومال ، اريتريا) ، مارّة باليمامة الى العراق (٣) . لقد اصبحت بلاد العرب اذن ملتقى اهم طرق التجارة الموصلة بين عالمي الشرق والغرب المعروفين آنئذ، سواء بذلك جنوبها وشمالها ، شرقها وغربها . اذ كانت كلتا الطريقتين تربط الجنوب بالشمال : احداهما تربط بينهما من الشرق ، والاخرى من الغرب. وفي هذه الحال تكون بلاد الحجاز بخاصة قد تميزت بموقع يتوسط طرق التجارة الآتية من المحيط الهندي ومن البحر الاحمر ، عبر شبه الجزيرة العربية ، وطرقها الآتية من بلاد فارس والعراق والشام وسائر بلدان البحر الابيض المتوسط ، او هو يتوسط شبكة من الطرق تتلاقى فيها مواصلات اعظم امبراطوريتين في العالم القديم آنذاك : الفارسية والبيزنطية . ان هذا الموقع المتميز كان له « اعظم الاثر في قيام مدن تجارية بالحجاز تعتبر محطات تجارية واقعة على هذا الطريق البحري (اي طريق البحر الاحمر) ، وفي قيام ثغور تجارية تتميز (٤) منها سفن الروم بالبضائع ومنتجات الهند ، مثل ثغر الشعيبة مرفأ مكة القديم قبل ظهور ثغر جدّة ، وثغر ينبع مرفأ يثرب » (٥) . ثم ازدادت اهمية الحجاز التجارية بعد زوال الاحتلال الحبشي عن اليمن وقيام الاحتلال الفارسي مكانه ، اذ انحسر بذلك نفوذ البيزنطيين عن الجنوب العربي وعن طريق البحر الاحمر ، و« عاد للطريقين البريين الى الهند عبر الفرات ودجلة من جهة وعبراليمن والشام عن طريق مكة من جهة ثانية مكانتهما الاولى ، وجنت الحيرة في ظل المناذرة ، ومكة في ظل بني النضر ،

(١) راجع جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام ، ج ٢ ، ص ١٥٩ .

(٢) راجع السيد عبدالعزيز سالم : ص ١٥٩ ، ١٧٩ ـ وبلياييف : ص ٢٣ .

(٣) وصف جواد علي (ج ٤ ، ص ١٦١) هذين الطريقين معبرا بدقة عن مكانتهما بقوله :
« ... شريان رئيسي من شرايين التجارة العالمية ، تتفرع منه شرايين تتجه صوب الشرق الشمال الشرقي . وفي موازاته شريان رئيسي آخر كان له خطره في عالم تجارة ذلك الزمن».

(٤) بمعنى امتار ، اي تموّن ، او جمع المؤنة والطعام .

(٥) السيد عبدالعزيز سالم : ص ٣٤١ .

من وراء ذلك مكاسب هائلة » (١) . وقد تركزت مكاسب مكة هذه ، منذ نهاية القرن السادس للميلاد ، في ايدي زعماء قريش (٢) ؛ كما كان لزعماء القبائل الاخرين الذين تمر في مناطق قبائلهم طرق المواصلات التجارية ، مكاسب وفيرة . اما زعماء قريش انفسهم فقد اصبحوا ، منذ ذلك الوقت ، يقومون بدور الوسطاء الرئيسيين في التجارة العالمية بين الهند والصين وبين بلدان البحر الابيض المتوسط وشرق افريقية (٣) . وقد بلغ من سطوة زعماء قريش التجارية والمالية ، عدا سطوتهم القبلية التقليدية ، ان كانوا يفرضون الاتاوات (٤) والضرائب على التجار الصغار من العرب غير المتحالفين معهم وعلى التجار الاجانب (٥). وقد كان للتجار الاجانب في مكة وجود ملحوظ كما تشير المصادر العربية ، وبينهم الروم والفرس المتحالفون مع كبار تجار قريش . وينبغي ان تتذكر ، في هذا المعرض ، ان المكانة الدينية لمكة ، حيث الكعبة ، كانت هي ايضا احدى وسائل الثراء لزعماء قريش ، وزيادة مكانتها التجارية .

□ في مجال **الزراعة** : من الشائع المعروف عن التركيب السكاني في شبه الجزيرة ، خلال القرنين السابقين لظهور الاسلام ، ان نسبة البدو فيه تزيد عن نسبة الحضر ، اي المستقرين المرتبطين بالارض . غير ان هذه المعرفة الاجمالية التي لا نجد في اخبار تلك الفترة التاريخية ايضاحا احصائيا لها ، لا يمكن ان يبنى عليها حكم يقيني يؤخذ به كمنطلق لوضع تحليل صارم للبنية الاقتصادية ـ الاجتماعية التي كان عليها المجتمع الجاهلي آنئذ . ان الانطباع العام عن زيادة نسبة البدو الى الحضر انها نسبة عالية جدا . ولذا كثيرا ما كانت التحليلات للبنية الاقتصادية ـ الاجتماعية قائمة على هذا الانطباع العام الاجمالي الغامض . ولكن ، من جهة ثانية ، نجد امامنا معطيات تاريخية وافرة

(١) المرجع السابق : ص ٣٤٣ .

(٢) راجع ابن خلدون : المقدمة ، ص ٣٦٨ ـ ٣٦٩ عن ثروة عثمان بن عفان ـ راجع سالم : ص ٣٦٢ (نقلا عن الفاسي : شفاء الغرام ، ج٢ ، ص ١٠٥) عن ثراء عبدالله بن جدعان .

(٣) نجد في مؤلفات المؤرخين العرب الاسلاميين تعبيرا ، بطريقتهم ، عن هذه الوساطة ، حين يتحدثون عن رحلتي الشتاء والصيف المعروفتين اللتين جاءت الاشارة اليهما في القرآن الكريم (سورة لإيلاف قريش : ١٠٦) . ففي حديثهم هنا صورة عن علاقات زعماء قريش هاشم بن عبدمناف ، عبدشمس ، المطلب بن عبدمناف ، نوفل بن عبدالمناف) مع « ملوك » العراق والشام والحبشة ، وعقدهم ما يشبه الاتفاقات التجارية لضمانة حماية القوافل التجارية التابعة للبلدان لمصالح هؤلاء الملوك (تاريخ اليعقوبي : ج ٢ ، ص ٢٨٢ ـ البلاذري : انساب الاشراف تحقيق محمد حميدالله ، ١٩٥٩ ، ج ١ ، ص ٥٩ والقلقشندي : صبح الاعشى ، ج ١ ، ص ٣٥٨) .

(٤) الاتاوات : جمع اتاوة ، وهي في اللغة الرشوة .

(٥) راجع المسعودي : مروج الذهب ، ط محيي الدين عبدالحميد ، القاهرة ١٥٩٨ ، ج ٢ ، ص ٥٨ .

تشير الى وفرة عدد الاماكن التي يعمل سكانها في الارض سقيا وفلاحة ، وينتجون الحاصلات الزراعية . واحيانا وفي كثير من المناطق يفيض الانتاج عن حاجاتهم الاستهلاكية ليشكل مكانا له في اسواق التبادل المحلية . ليست هذه الظاهرة خاصة بمناطق دون اخرى من شبه الجزيرة ، وان كانت في بعض المناطق ـ كالجنوب ـ اكثر وجودا واتساعا منها في مناطق غيرها . ليس ينكر ان اليمن في الجنوب كانت ، اثناء الفترة التي يدور عليها البحث ، قد فقدت قدرا من التقدم النسبي لاقتصادها الزراعي الذي احرزته قديما ايام كان سد مارب عامرا سليما . ولكن اليمن لم تفقد ـ مع ذلك ـ طابعها المتميز كبلد زراعي تكونت له ، بالممارسة الطويلة ، تجارب غنية في تجاوز التبعية المطلقة لعوامل الطبيعة . ويبدو من تتبع اشكال النشاط الزراعي في سائر مناطق شبه الجزيرة ، خلال الفترة نفسها ، ان مثل هذه الممارسة قد وجدت بالفعل وكدست امثال هذه التجارب . فانه كما في اليمن كذلك في حضرموت ، وفي عمان من الجنوب الشرقي ، وفي اليمامة شرقا ، وفي الحجاز شمالا ، وفي تهامة غربا بقسميها الشمالي والجنوبي ، وفي الواحات الكثيرة على اطراف الصحراء وداخل الصحراء حتى منطقة الحرات نفسها (١) ـ تقول : كما في اليمن كذلك في هذه المناطق كلها كانت تجري اعمال زراعية ، وكان يقوم بها جماعات من عرب شبه الجزيرة في مختلف جهاتها ومناطقها ، من مستقرين دائمين مع الارض ومن انصاف مستقرين ، مسخرين موارد المياه الجوفية والمياه السطحية الموسمية بوسائل متقدمة بالقياس الى مرحلتهم ، لانتاج حاجاتهم المباشرة وحاجات التبادل لا في الاسواق المحلية الجزئية وحدها ، بل كذلك في الاسواق العامة على مستوى شبه الجزيرة كلها كما تخبرنا المصادر التاريخية التي اشرنا اليها سابقا . وفي هذه المصادر تفاصيل تثير انتباهنا من حيث تنوع المنتجات الزراعية الواصلة الى هذه الاسواق ، ومنها تلك المنتجات المعالجة بشكل ما من اشكال التصنيع (٢) .

(١) الحرات : جمع حرة (بفتح الحاء) ، وهي ـ كما عرفها ياقوت في معجم البلدان (مج ٢ ، ص ٢٤٥) نقلا عن كتاب العين ـ « ارض ذات حجارة سود نخرة كانهما احرقت بالنار » ، اي انها بقايا اثار بركانية قديمة . والحرات هذه مجموعة متناثرة في ما بين شرق حوران والمدينة (يثرب) ، وقد احصاها ياقوت (المصدر السابق ، ص ٢٤٦) تسعا وعشرين حرة ، منها حرة واقم حيث حدثت وقعة الحرة في خلافة يزيد بن معاوية سنة ٦٣ هـ .

(٢) تؤكد اخبار الفترة الاخيرة من الجاهلية ان المناطق الزراعية ، ولا سيما يثرب والطائف ، كانت تعالج بعض الثمار والنباتات بنوع من التصنيع ، كاستخراج الخمر من التمور ، وتجفيف الفواكه وصنع اوعية حفظها ونقلها من سعف النخل واستخراج الاخشاب من شجر الطرفاء والاثل كمادة لصناعة التجارة (راجع سالم : ٤٠٥) . ويبدو انهم عرفوا صناعة الاصباغ لتلوين الاقمشة اذ كانوا يزرعون الحشائش التي تصنع منها المواد الصباغية (راجع بليايف : ص ٩٢) .

ان الباحث المعاصر ، ازاء هذا الواقع التاريخي ، ليأسف ان المؤرخين العرب الاسلاميين في العصر الوسيط ، الذين ارخوا لفترة ما قبل الاسلام ، لا يقدمون لنا اية معلومات — وان تقريبية بالاقل — عن مساحات الارض المستغلة حينذاك في الزراعة من مناطق شبه الجزيرة (١) ولا نستخلص منهم اية فكرة عن نسبة السكان العاملين في هذه الارض بالقياس الى مجموع سكان شبه الجزيرة . من هنا صعوبة الوصول الى استنتاج يطمئن اليه البحث العلمي عن مدى تأثير القطاع الزراعي لا في البنية الاقتصادية واتجاه تطورها فقط ، بل مدى تأثيره — وهنا الامر الاهم — في التركيب الاجتماعي ضمن نطاق البلاد بعامة او نطاق بلاد العرب الغربية ، حيث يقع الحجاز ، بخاصة .

اما ما يتعلق بتأثير القطاع التجاري ، فان لدينا من المعطيات التاريخية ما يسمح باستخلاص فكرة ما . ذلك في ضوء ما يحدثنا به الاخباريون عن وجوه النشاط في هذا القطاع ، سواء من حيث تأثيراته الاقتصادية والاجتماعية في حياة سكان البلاد ، ام من حيث اتساع علاقاته الخارجية واحجام المرابح التي كان يجنيها منه **زعماء مكة** ، وزعماء قريش بالخصوص ، (٢) الذين اصبحوا في اواخر القرن السادس للميلاد يسيطرون على مجمل الحركة التجارية بين شبه الجزيرة والعالم الخارجي ، واصبحوا بذلك عاملا مؤثرا في اتجاه التفاعل بين نشاطات العمل الانتاجي والتجارة نحو التناقض ، كما سنرى .

□ في مجال **الصناعة** : قبل ان نصل الى استخلاص النتائج من الصورة المتقدمة ، يجب النظر الى مكانة الحرف اليدوية في تركيب بنية المجتمع الجاهلي الاقتصادية : اين اصبح مكانها في عملية تطور هذه البنية ، او — بالاصح — تطور تقسيم العمل ، وما مدى علاقتها بالاقتصاد البضاعي في تلك الفترة ؟. ان وضوح هذه الناحية مما يحدد طابع المرحلة التاريخية في تطور المجتمع العربي في جاهليته الاخيرة . فان كون الصناعات اليدوية قائمة في

(١) « لم تخضع الجزيرة العربية لمسح جغرافي تام الا في الفترة التي توسطت الحربين العالميتين الاولى والثانية ، حتى ان الاوروبيين عند منصرم القرن التاسع عشر لم يعرفوا عن داخلية شبه الجزيرة العربية الشاسعة المساحة اكثر مما كانوا يعرفونه عن سطح القمر المنظور» (بليايف : ص ٥٥) . هذا ما يتعلق بالجغرافية الطبيعية التي تتسم بالثبات ازمنة متطاولة . اما الناحية الجغرافية الاقتصادية والبشرية التي تتسم بالتغير والتطور ، فهي ما تزال الحلقة الغامضة — ان لم نقل : المفقودة — في تاريخ الجاهلية .

(٢) يمكن الرجوع بهذا الصدد الى المصادر التي تتحدث عن ثروات كل من زعماء قريش كتجار انظر مثلا : ثروة عثمان (طبقات ابن سعد : مجلد٣ ج٨، ص ٥٧ — طبعة دار صادر ودار بيروت) وثروة عبد الرحمن بن عوض (ابن قتيبة : المعارف ، ص ٦٣) الخ » .

المجتمع ، لا يكفي في تحديد هذا الطابع ، بل المحدد هو نوع علاقة هذه الصناعات بالعمل الزراعي : هل هي علاقة تبعية له، ام هي منفصلة عنه بحيث تشكل عملا مستقلا بذاته ، او حرفة قائمة بذاتها ؟. ان كلا من الحالتين تمثل ظاهرة لمرحلة مختلفة. فحين تكون الحرف اليدوية جزءا من عمل اهل الزراعة، يكون المجتمع في مرحلة من تقسيم العمل سابقة على المرحلة التي ينقسم فيها ناس المجتمع الى اهل صناعة واهل زراعة . فهذه الاخيرة مرحلة متقدمة بالقياس الى تلك ، لان الانقسام فيها يعني ان المجتمع بلغ من تطوره في ممارسة العمل لكسب العيش درجة صار عندها ناتج هذا العمل يفيض عن حاجات العيش الفردي اليومي المباشر ، وصار الانتاج اجتماعيا بضاعيا ، اي للمبادلة، اي مادة للتجارة. من هنا تكون التجارة في هذه المرحلة ظاهرة اجتماعية تتفاعل ايجابيا مع العمل الانتاجي . لذلك يكون انفصال الحرف اليدوية (الصناعات) عن الزراعة حينئذ ظاهرة متقدمة تعبر عن مرحلة جديدة من مراحل تطور المجتمعات القديمة . ان هذا الانفصال هو شكل من التخصص في العمل الانتاجي يلازمه المزيد من انتاجية العمل ، والمزيد من تأثير قوة عمل الانسان في الطبيعة ، كما من شأنه خلق مهارات حرفية وتجديد تقنية العمل .

هذه الظاهرة ، اي ظاهرة استقلال الصناعات اليدوية عن الزراعة وارتدائها الطابع الانتاجي ، اي البضاعي ، كانت قائمة بالفعل في اخريات الجاهلية . فان المصادر العربية التي بأيدينا ، حين تتحدث عن هذه الصناعات في مناسبة ما ، تتحدث عنها كأشياء موضوعة في التبادل ، او كأشياء متداولة بين السكان على سبيل البيع والشراء (١) ، كما تتحدث عن اسواق لها ، او عن اسواق خاصة ببعضها، كسوق الصاغة في يثرب «المدينة» (٢) مثلا . وانه لذو دلالة هامة ، في موضوعنا هنا ، ان نجد صناعة الاسلحة بين الصناعات المنسوبة الى **مكة** حينذاك ، ومنها صناعة الاواني الفخارية ، وصناعة الاسرة والارائك (٣) ، وان نجد ايضا بين من كانوا يشتغلون في هذه الصناعات، ولا سيما الحدادة ، شخصيات عرفت في تاريخ نشأة الاسلام ، ولها شهرة امثال الوليد ابن المغيرة والعاص بن هشام اخي ابي جهل — وكانا حدادين (٤) — وامية بن خلف الجمحي ، وكان مشتغلا بصناعة الفخار (٥) ، وعتبة بن ابي وقاص وكان نجارا (٦) ؛ كل هؤلاء ممن حاربوا الاسلام في بدر او في

(١) في كتب السيرة النبوية يرد ذكر اسلحة النبي ، وتذكر بهذا الصدد تفاصيل عن مصادرها ، ونجد بعضها وصله بطريق البيع (انظر البلاذري : انساب الاشراف ، تحقيق محمد حميد الله ، القاهرة ١٩٥٩ ج١ ، ص ٥٢١ ، ٥٢٤) .

(٢) راجع احمد ابراهيم الشريف: مكة والمدينة في الجاهلية وعصر الرسول ، القاهرة ١٩٦٧ ص ٢٧٦ .

(٣) السيد عبد العزيز سالم : ص ٣٦٥ .

(٤ و٥ و٦) ابن قتيبة الدنيوري : المعارف ، القاهرة ١٣٠٠ هـ ، ص ١٩٤ .

احد) (١) ، وسعد بن ابي وقاص ، وكان يبري النبال (٢) ، وخباب بن الارت وكان من صانعي السيوف (٣) (وهما ممن نصروا الاسلام) (٤) . ذلك فضلا عن صناعات الطائف التي كانت لها اسواقها المعروفة ، كصناعات : الدباغة ، والفحم ، واستخراج القطران وتقطير الخمور الخ . . (٥) ، وفضلا عن صناعات اليمن الشهيرة بالجودة ، ومنها صناعتا الاسلحة والنسيج (٦) ، وكصناعة التحف المصنوعة من المعادن كالحلي وادوات الزينة وصناعة الاسلحة في المدينة « يثرب » (٧) الخ . .

قلنا انه لذو دلالة هامة ، هنا ، ان نجد في مكة ذاتها صناعة للاسلحة. ان اهمية ذلك تكمن في ان وجود هذه الصناعة في مكة بخصوصها يحمل الدلالة الحاسمة على ما بلغته الصناعات الحرفية ، في اخريات العصر الجاهلي واثناء نشأة الاسلام ، من استقلالية عن الزراعة مع تفاعلهما ، ومن ارتباط بسوق التبادل البضاعي . اما كيف نفهم هذه الدلالة ، فان المسألة هنا ترجع الى طبيعة وضع مكة الاقتصادي اولا ، والى الخصائص الاقتصادية والاجتماعية التي اكتسبها اهل مكة من هذا الوضع ، ثانيا . فمن **الوجهة الاولى** ، ينبغي ان نتذكر ان مكة ليست مدينة زراعية ، فهي « واد غير ذي زرع » ، كما تقول الآية القرآنية (٨) . فالصناعة فيها اذن لا بد انها قائمة بنفسها غير ذات تبعية للزراعة ، بل هي – بذلك – متجاوزة طور العمل الحرفي المنزلي للحاجات الخاصة المباشرة ، وصائرة في طور الانتاج التبادلي . ومن الوجهة **الثانية** ، ينبغي ان يستوقفنا ظهور حرفة **الحدادة** بالخصوص في مكة . ان استخدام الحديد بالشكل المتطور نسبيا آنذاك (٩) ،

(١) راجع البلاذري : انساب الاشراف : ج١ ، ص ١٢٤ ، ١٢٣ وما بعدها ، ١٥٢ : ص ٢٩٢ ، ٢٩٩ ، ص ٣١٩ . (٢) سالم : ص ٣٦٥ .

(٣) ابن هشام : السيرة النبوية ، تحقيق مصطفى السقا وزملائه ، القاهرة ١٩٥٥، ج١ : ص ٢٨٣ . (٤) البلاذري : المرجع السابق ، ج١ ،١٥٠ ، ص ١١٦ ، ص ٢١٨ .

(٥) ياقوت : معجم البلدان ، مج٤ ، ص ٩ – وسالم : ص ٣٧٧ .

(٦) من دلائل نفاسة النسيج اليماني ما يذكر عن كسوة الكعبة بها في الجاهلية وفي الاسلام – راجع سالم : ص ٢٧٠ – ٢٧١ ، وفي الاغاني (ابو الفرج الاصفهاني : ج ١٥، ص ٥٠) ان يزيد بن عبد المدان فاخر عامر بن الطفيل ، فكان مما فاخره به ان لقومه – اي يزيد – بردا يمانيا ، وليس لقوم عامر برديماني .

(٧) المرجع الاخير : ص ٤٠٥ .

(٨) سورة ابراهيم : ١٤، الاية ٣٧ .

(٩) في الحديث ان احد الصياقلة صقل سيف النبي ذا الفقار ، فكانت قبيعته (ما على طرف مقبضه من فضة او حديد) وحلق في قيده (حمالته) وبكر في وسطه، من فضة (البلاذري: انساب الاشراف، ص ٥٢١) . فهذا شكل من معالجة المعادن يرتفع الى مستوى من المهارة الفنية.

هو بذاته ظاهرة تاريخية لها معناها في علم الاجتماع الماركسي (١) . وقد ثبت – كما رأينا منذ قليل – ان الحدادة كانت حرفة شائعة وان ناسا بمنزلة الوليد بن المغيرة والعاص بن هشام في قريش قد انتسبوا اليها . فهل كانت هذه الحرفة تنتج الاسلحة وحدها دون الادوات الزراعية، في حين كانت انتاجية الزراعة تجتذب كبار تجار قريش في مكة الى توظيف بعض اموالهم في ملكية الارض الزراعية في الطائف (٢) ، اي هل لم تكن ممارسة صهر الحديد ، في هذه الحال ، تستخدم في انتاج الآلات والادوات الحديدية للزراعة ؟ . هذا غير معقول . اضافة الى ما هو ثابت واقعيا من وجود المحاريث الحديدية في تلك الفترة من تاريخ العرب قبل الاسلام وعند نشأة الاسلام (٣). ثم هناك اعتبار اخر اشار اليه بعض المؤلفين العرب المعاصرين ، وهو ان انهماك قريش بالتجارة وما درّت عليها التجارة من ثراء قد صرفاها عن شؤون الحرب حتى عيّرها بذلك بعض العرب واستهان بها ففقدت هيبتها لديهم (٤). وقد يكون في هذا الرأي شيء من المبالغة ولكن اساسه صحيح ، وهو ان التجارة كانت مركز اهتمام قريش في مكة لانها العنصر المكوّن لاقتصاد هذه المدينة والمصدر الاول لثراء زعمائها . وهذا الواقع طبع مختلف اشكال العمل الانتاجي بطابعه ، وفي مقدمتها الصناعات الحرفية ، اي ان مهمة هذه الصناعات هي الانتاج للتبادل بالدرجة الاولى ، حتى صناعة الاسلحة (٥) وكل ما يتفرع عن اعمال الحدادة والصياغة وسائر معالجات المعادن . من هنا كان صحيحا استنتاج بليايف ان عرب الجاهلية كانوا قد اجتازوا مرحلة الانقسام

(١) يعتبر انغلز استخدام الانسان الحديد لصنع الآلة وادواته مظهرا للمرحلة التي منها ينتقل المجتمع الى طور الحضارة نتيجة اكتشاف الكتابة بالحروف الهجائية (ف . انغلز : اصل العائلة ، – الطبعة العربية ، ص ٤٢) . ومن الثابت لدى المؤرخين ان عرب الجاهلية قد عرفوا الكتابة الهجائية كما سترى بعد قليل .

(٢) يقول البلاذري في « انساب الاشراف » عن العاص بن وائل السهمي ان ابنه عمرو قال عن ابيه انه ليركب حمارا له الى ما له بالطائف (ج١ ص ١٢٩). وعن ابي احيحة سعيد بن العاص يقول البلاذري ايضا انه مات في ماله بالطائف (ص ١٤٢) ، ويقول (في ص ٥٧)، ان ابا طالب عم النبي كان يأتيه الزبيب من كرم له بالطائف : ذلك كله يدل ان تملك زعماء قريش الارض المنتجة في الطائف كان من الامور المألوفة .

(٣) انظر بليايف : ص ١١٣ – انظر ابن خلدون (المقدمة ، طبعة بيروت ، ص ٢٥٤) : يذكر قولا للنبي قاله حين رأى سكة المحراث في بعض دور الانصار – وانظر جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام ، ج ٨ ، ص ٢٤٣ – ٢٤٤ .

(٤) سالم : ص ٤٤٤ وسعيد الافغاني : اسواق العرب ، دمشق ١٩٢٧ ، ص ١٠٦ .

(٥) حكى ابن عمر الواقدي عن صفوان بن امية انه كان صاحب مخزن للسلاح وكان يشتغل بتجارة الفضة النقر والآنية الفضية (الواقدي : المغازي ، القاهرة ١٩٤٨، ص ١٥٦) .

الى اهل زراعة وتربية انعام ، وبلغوا مرحلة الانقسام الى اهل الصنايع والزراع ، مؤكدا ــ اي بليايف ــ ان العرب في هذا الطور الاخير « لم تقتصر الصناعات عندهم على صنع الخزف وحياكة النسيج ــ وهي صناعات بلغوا فيها مستوى عاليا ــ بل تعدّت ذلك الى العمل بالمعادن المصهورة ، وكان معدن الحديد متوفرا في مضارب قبيلة سليم (الواقعة شرقي المدينة المنورة) التي اشتهرت بصناعة الحديد حتى ان جيرانهم كانوا يلقبونهم بقبيلة القيون (جمع قين وهو الحداد) ، كما انهم اشتهروا كذلك بصهره وتنقيته (...) واستخدم اهل الفلاحة آلات حديدية متنوعة ، بما في ذلك سكة المحراث»(١) .

□ اشكال **العبودية** : تتضافر الاخبار الواردة عن العصر الجاهلي على ان نظام العبودية لم يكن غريبا عن هذه المنطقة من العالم القديم . وما يبدو لنا من مظاهر هذا النظام في فترة الجاهلية الاخيرة ، يدل ان وراءها تاريخا بعيدا في شبه الجزيرة ، وليس لدينا من الوثائق ما يحدد زمنه ولا ما يحدد اشكال العبودية التي اتسم بها هذا النظام في القديم . اما في الفترة التي نحن بصددها فان المعطيات التاريخية تؤكد ان لنظام العبودية وجودا ما في التركيب الاقتصادي ــ الاجتماعي . ذلك ان العبيد كانوا في هذه الفترة قوة **منتجة** ، لا مادة استهلاكية فقط . فانه الى جانب ما هو معروف من استخدام العبيد في الاعمال المنزلية لدى زعماء قريش في مكة (٢) وغيرهم في المدن الاخرى ، وفي منازل رؤساء القبائل والعشائر ، والى جانب كونهم ــ اي العبيد ــ يشكلون حينذاك احدى « السلع » التجارية الشائعة والرائجة (٣)ــ

(١) بليايف : ص ١١٢ ــ ١١٣ .

(٢) في دراسة متخصصة وضعها لامنس Lammens عن العبيد الاحباش في الحجاز يذكر ان زعماء قريش من اهل « الملأ » المكي، كانوا يسلحون هؤلاء العبيد لاستخدامهم في حراسة منازلهم وقوافلهم التجارية وحراسة الكعبة ، اذ كانت ــ اي الكعبة ــ مستودع اموالهم (لامنس : بلاد العربية الغربية قبل الهجرة » ، بيروت ١٩٢٨، ص ٢٢٧ ــ ٢٤٤ (بالفرنسية) .

(٣) من المفيد هنا ان ننقل عبارة جواد علي بهذا الصدد . يقول : « .. والسبي ــ اي الاسر ــ تجارة نافقة في تلك الايام ، تدر على متعاطيه ارباحا عظيمة وثروة كبيرة . وقد كانت الجزيرة من اهم الاسواق المستوردة لهذه البضاعة على اختلاف الوانها من ابيض او اسود او وسط بين الاثنين ومن كلا الجنسين . وقد كانت الدولتان الكبيرتان: دولتا الروم والفرس، تبيعان ما يفيض عن حاجتهما من اسرى حرب الفريق المغلوب في الاسواق ، او ترسل هذه البضاعة الغالية على ايدي العملاء الى اسواق الجزيرة لبيعها هناك ، وقد تهب الافا من الاسرى للمشايخ استرضاء لهم ، وهؤلاء يبيعون هديتهم هذه للراغبين في الشراء » (تاريخ العرب قبل الاسلام ،ج ٤، ص ١٦٥) . والاخباريون العرب يوردون الكثير من الاخبار عن المشتغلين بتجارة الرقيق من زعماء قريش كعبدالله بن جدعان وغيره (راجع ــ مثلا ــ البلاذري: الانساب ،ج ١، ص ٤٦٧ وما بعدها) .

الى جانب ذلك كله ، استخدم العبيد ايضا ولا سيما الاحباش منهم ــ في الاعمال المنتجة ، كالزراعة (اعمال الري) والصناعة وتربية الماشية (١) ، كانوا يستخدمون في بعض الاعمال التجارية (٢) .

غير ان ظاهرة استخدام العبيد كقوة منتجة ، ليست كافية ان تشكل الاساس لاستنتاج ان علاقات الانتاج المهيمنة في المجتمع الجاهلي هي علاقات الانتاج العبودية . ذلك بأن عنصر الرق لم يكن هو العنصر الاساس في تركيب القوى المنتجة : لا في الاقتصاد الحضري او نصف الحضري ، ولا في الاقتصاد البدوي (الرعي ، وتربية الماشية) . اذ كان عنصر الاحرار يشكل نسبة ملحوظة لا تقل عن نسبة عنصر العبيد بين القوى المنتجة . هذا اولا . وثانيا ، ان العبيد كسلعة استهلاكية (الاستخدام المنزلي ، والاستخدام في الحراسة)، وكمادة تجارية في عملية الوساطة بين السوق المحلية والخارج، كانوا اكثر منهم كقوة منتجة . اي ان الطابع الانتاجي لوجود العبيد في المجتمع الجاهلي لم يكن هو الطابع الاساس له ، او الطلب . وثالثا ، ان الارقاء في الاغلب كانوا من الاجانب ، وكثرتهم من الاحباش الذين هم من اصل حبشي او سوداني (٣)، وبعضهم كان من البيض ، الفرس او الروم (٤) ، المملوكين كأسرى في حروب الدولتين : الفارسية والبيزنطية ، وكان يؤتى بهم الى شبه جزيرة العرب للتجارة . فالارقاء الاجانب عند العرب هم اذن مملوكون لهم بالتجارة لا بالحرب . اما الاسرى العرب الذين يصبحون ارقاء بحكم الاسر في الحروب العربية القبلية نفسها ، فقد كانوا قلة بالنسبة للارقاء الاجانب . ومصدر ذلك ان الاسرى العرب في هذه الحروب بين القبائل غالبا ما يتحررون من الاسر باحدى وسيلتين : اما بحرب مضادة تشنها القبيلة التي ينتمي اليها الاسرى على القبيلة التي اسرتهم (٥) ، واما بتقديم الفدية (٦). يضاف الى ذلك ان الاسر

(١) راجع جواد علي : المرجع السابق ، ص ١٦٥ ــ وبليايف : ص ١٠٧ .

(٢) راجع سالم : ص ٤٣٧ .

(٣) لامنس : المرجع الوارد ذكره في الصفحة رقم ٢٠٠ هامش رقم ٢ .

(٤) بين هؤلاء من اصبحوا معدودين في صحابة النبي امثال : سلمان الفارسي ، وصهيب الرومي ــ راجع البلاذري : الانساب ج١ ، ص ١٨٠ ، ١٨٥ ــ الطبري : الامم والملوك ، ج٣: ص١٨١ ــ ١٨٣ ــ الذهبي : سير النبلاء ،ج ٣، ص ١١٧ ، ١٢٥، ٣٢٢ ــ ٣٤٤ ــ ٣٤٥ ــ وغيرهم.

(٥) مثال ذلك ما حدث لكليب ومهلهل ابني ربيعة حين اسرا في حرب شنها على بكر وتغلب زهير بن جناب رئيس قضاعة مع بعض قبائل قحطان ، فردت ربيعة على ذلك بحرب مضادة وحررت كليبا ومهلهلا من الاسر (راجع جواد علي : ج ٤، ص ٣٤٩) .

(٦) كان المعدل العادي للفدية عن كل اسير ، مئة راس من الابل . ولكن قد يرتفع هذا المعدل حسب منزلة الاسير في قومه ، او حسب قدرته المادية . ففي الحرب المعروفة بـ « يوم السلان » فدي وبرة الكلبي بالف بعير وفرس (راجع ياقوت : معجم البلدان ، ج٥، ص ١٠٤).

في العادات الجاهلية كان يعد عارا يوصم به الاسير وقبيلته ،حتى كان بعضهم يفضل قتل نفسه على الوقوع في الاسر (١). لهذه الاسباب كلها لم يكن يصير الى العبودية من الاسرى العرب الا من لم يكن يتيسر له احد يدفع فديته او لم يستطع هو ان يفدي نفسه ، فيخضع حينئذ لتقاليد العبودية من بيع وشراء او استخدام في الاعمال الانتاجية او غير الانتاجية . لكن هذه الاعمال لم تكن وقفا على العبيد كما اشرنا منذ قليل . خلاصة القول : انه كان للعبودية شكلها المتميز في بلاد العرب حينذاك بأن العبيد في كل قبيلة كانوا من الاجانب بالاكثر ثم من افراد القبائل العربية الاخرى،مع كون افراد القبيلة نفسها احرارا كلهم على اختلاف مستوياتهم المعيشية (٢) .

□ الاقتصاد **البدوي** : بالرغم من نقص المعطيات التاريخية المحددة لدور الاقتصاد البدوي بالنسبة الى الاقتصاد الحضري (الزراعة ، التجارة ،الصناعة الانتاجية) – وقد اشرنا الى ذلك سابقا – يمكن مع هذا ان نجد في المعطيات المتوفرة لنا ما يسمح بتكوين فكرة معينة في الموضوع . وينبغي القول، في البدء ، ان الذي يقرر مكانة احد هذين النوعين من اقتصاد شبه الجزيرة في تلك الفترة ، ليس هو كميته المجردة ، بل المقرر الحاسم هو مدى تأثيره في اتجاه تطور البنية العامة لمجمل اقتصاد الجاهلية الاخيرة . فليس من شك ان عرب البادية كانوا اكثر عددا من عرب المدن والحواضر ، وان اسلوب كسب العيش الذي كانوا يعتمدونه – اساسا – هو تربية الماشية (الابل بالدرجة الاولى) . وليس من شك ايضا ان كمية المردود الاقتصادي لهذا الاسلوب ربما كانت وفيرة بحد ذاتها . ولكن الطابع المميز لهذا الاسلوب كونه تابعا تبعية مطلقة للعوامل الطبيعية (المناخ ، زمان المطر ، مكان الرعي ..) فليس للانسان من سيطرة فيه سوى قدرته على التنقل – وهو تنقل قسري – بحثا عن المناخ الملائم والمرعى الملائم ، ولكن ملاءمة موقوتة عابرة . ان هذه التبعية للطبيعة هي عامل ضعف وكبح زادت في تخلف الاقتصاد البدوي ، اضافة الى عوامل تبديده وتقليصه المرتبطة بطبيعة النظام الاجتماعي القبلي ، كعوامل الحروب القبلية (حروب الثأر مثلا .. والنزاعات المسلحة للحصول على المراعي او حمايتها) ، وما يستلزمه الرحل المتلاحق في البادية من استنفاد طاقات هذا الاقتصاد . ذلك في حين كانت عوامل صيرورة الاقتصاد الحضري لا تدفع به

(١) يروى ان الحكم بن الطفيل شنق نفسه في ((يوم الرقم)) تخلصا من الوقوع في اسر قبائل غطفان حين تغلبت هذه على بني عامر (المفضليات : تحقيق احمد شاكر وعبدالسلام هارون، دار المعارف بمصر ١٩٦٤ ، ص ٣٦٣) .

(٢) يمكن القول ان العبودية بشكلها هذا في بلاد العرب تتشابه مع العبودية في المجتمع الاثيني القديم ، اضافة الى الاختلاف بين المجتمعين من حيث الخصائص التاريخية التي تظهر خلال هذا البحث .

الى النمو والتطور فقط ، بل تدفع به كذلك الى التأثير في الاقتصاد البدوي الذي كان موشكا ان يستنفد دوره التاريخي. والتأثير فيه هنا بمعنى اخضاعه، اخر الامر ، لحركة التطور والصيرورة الجديدة ، اي اخضاعه لقوانين تطور الاقتصاد الحضري ذاته بالقدر الذي كانت تقتضيه القوانين العامة لتطور المجتمع البشري في مثل ظروف الجاهلية العربية تلك . ان التفاعل الايجابي المطرد بين عناصر الاقتصاد الحضري الثلاثة (الزراعة ، التجارة ، الصناعة اليدوية المنفصلة عن الزراعة) كان يتعمق مداه شيئا فشيئا ، ليجعل دور هذا الاقتصاد هو الدور المقرر الحاسم في الصيرورة التاريخية الجديدة لبنية اقتصاد المجتمع الجاهلي ككل ، اي تحويلها من بنية كانت قائمة على الاقتصاد الطبيعي والملكية الجماعية البدائية الى بنية تقوم على الاقتصاد البضاعي والملكية الخاصة لوسائل الانتاج . وعملية التحويل هذه كانت جارية ، في تلك الفترة،بصورة موضوعية وبوتيرة بطيئة نسبيا.ان هذه العملية تعني حينذاك ان الاقتصاد الحضري ،باشكال نموه وتطوره الخاصة ، كان يتجه نحو صيرورته على قاعدة مادية انتاجية ممهدة لانقسام المجتمع الى طبقات ، بدلا من انقسامه الى وحدات اجتماعية قبلية مبعثرة .

٤ – اتجاه تطور البنية الاجتماعية :

ان الاتجاه الذي كان يتخذه التطور الاقتصادي ، وفقا لما تقدم ، كانت له ظاهراته المعبرة عنه ، والتي تؤكد انه اصبح الاتجاه الحتمي تاريخيا . وهي – اي هذه الظاهرات – كانت تحمل في احشائها بذور **تناقضات** بين هذا الاتجاه للتطور الاقتصادي والبنية الاجتماعية للنظام القبلي البدائي . لقد كان **التناسب** قائما ، من قبل ، بين مستوى الحياة الاجتماعية واشكالها في شبه الجزيرة وبين مستوى الحياة الاقتصادية ، قبل ان يسري النشاط ، من جديد ، في شرايين الممرات التجارية ، البرية والبحرية ، الموصلة شبه الجزيرة – ولا سيما الاقسام الغربية منها – بالبلدان الخارجية الاكثر تقدما آنئذ من بلاد العرب الداخلية ، كالصين والهند وفارس وبلاد الشام وسواحل افريقية الشرقية . ان هذا الاتصال النشيط مع الخارج قد فرض على شبه الجزيرة دور **الوساطة** التجارية الدولية . ثم ان ممارسة هذه الوساطة فرضت – بدورها – على زعماء العشائر (زعماء قريش بالدرجة الاولى) ان يدخلوا طرفا فعليا في الممارسة التجارية المباشرة، دون الاكتفاء بدور الوساطة . لقد كان ذلك عاملا موضوعيا مؤثرا في حدوث تميز لزعماء العشائر من قريش مكة وزعماء العشائر الذين تمر القوافل التجارية في مناطق نفوذهم ، عن زعماء القبائل المنعزلة عن تلك الممرات الرئيسة . هكذا بدأ اصل التمايز الاقتصادي

الذي كان من شانه بالضرورة ان يولد تمايزا **اجتماعيا** ــ اولا ــ بين المناطق غير المتاثر بالوساطة التجارية وبالتجارة وبين المناطق الاخرى المستفيدة من كلتا الممارستين . وثانيا ، بين زعماء هذه المناطق الاخيرة نفسها وبين افراد عشائرهم الضعفاء والقبائل الصغيرة المرتبطة بهم بالولاء والتحالف . ان هذه الاشكال الاولية للتمايز الاقتصادي ــ الاجتماعي ، كانت تحدث حالة من التناقض بين بنية اقتصادية تتجه نحو مرحلة من التطور النسبي وبنية اجتماعية عاجزة متخلفة عن هذا الاتجاه . من هنا نرى الى ظاهرات هذا الاتجاه وهي تحمل دلالتين متلازمتين : اولاهما،الدلالة على بدء تسرب الانحلال الى بنية المجتمع القبلي البدائي . **والثانية** ، الدلالة على التكونات الاولى في احشاء النظام القبلي نفسه للمرحلة التي يتجه اليها مستوى التطور الاقتصادي . اما الظاهرات التي تحمل هاتين الدلالتين ، بعلاقة داخلية جدلية بينهما ، فيمكن رؤيتها خلال المؤشرات الآتية :

اولا ــ بروز الشكل الاقتصادي للتبادل :

خلال ممارسة دور الوساطة التجارية ، ثم ممارسة التجارة نفسها بصورة مباشرة ، في شبه الجزيرة ، كان طبيعيا ان يتحول تبادل القيم الاستعمالية لحاجات الناس المادية الى شكله الاقتصادي ، اي الى ولادة مقياس للقيم التبادلية تقاس بالنسبة اليه قيمة كل بضاعة يقع عليها التبادل . اما المقياس الذي كان شائعا لدى سكان شبه الجزيرة ، في الفترة التاريخية التي تعنينا ، فنجد له شكلين متوازيين ، هما : شكل المبادلة السلعية على اساس احدى السلع الرئيسة المطروحة للتبادل باعتبارها قائمة بوظيفة النقد . والثاني ، هو الشكل الاعلى والاخير الذي يولده التبادل.نعني به **النقد** نفسه الذي سماه انغلز « **بضاعة البضائع** » (١) . وقد كانت **الابل** هي تلك « السلعة » الرئيسة المؤدية وظيفة النقد . ذلك بسبب ما كان للابل من مكانة رئيسة في حياةاهل البادية . ولذا كانت تربيتها ــ اي الابل ــ هي **العمل** الرئيس بين الاعمال الانتاجية عندهم . اما النقد الذي كان سائدا حركة التبادل الاقتصادي فيمكة ــ اساسا ــ وفي الاسواق العربية التي

(١) جاء هذا الوصف للنقد المسكوك عند انغلز في قوله : ان بضاعة البضائع التي تخفي في باطنها سائر البضائع ، قد اكتشفت الطلسم الذي يمكنه تحويل نفسه ، كما يشاء ، الى اي شيء مرغوب فيه او يمكن ان يكون مرغوبا فيه . ومن يملكه يصبح سيد عالم الانتاج (راجع انغلز : اصل العائلة ، الطبعة العربية ،ص ٢٥٦) .

تستقطبها تجارة قريش ، فهو النقد المعدني الذي كان تتوعه بين الدينار (١) الذهبي البيزنطي والدرهم الفضي الساساني (٢) تعبيرا ماديا عن تنوع مصادر الوساطة التجارية التي يقوم بها زعماء قريش بالدرجة الاولى بين بلدان الامبراطوريتين الممثلتين عالمي الشرق والغرب آنذاك (الامبراطورية الفارسية « الساسانية » والامبراطورية البيزنطية) . ويبدو انهم كانوا يتعاملون ايضا بنقود يمنية (حميرية) ،وهي نقود غير مسكوكة ، بل قطع من الذهب الخام « المستورد من افريقية اوالمستخرج من مجاري الانهار في اليمن . كما استعملوا قطعا من معدن الفضة الخام » (٣) . وهذا النوع من النقود غير المسكوكة كان يجري التبادل به تبعا لمقادير وزن القطع المتداولة منه (٤) . ومهما يكن نوع العملة المتداولة ، فان التبادل على اساس العملة النقدية هو بذاته علامة الانحلال في بنيةالنظام القبلي ، لانه ــ اي التبادل النقدي ــ يتناقض جوهريا مع القيم الجماعية القبلية .

(١) وردت كلمتا : الدرهم، والدينار في القرآن الكريم: «وشروه بثمن بخس دراهم معدودة، وكانوا فيه من الزاهدين » (سورة يوسف: ١٢ ، الآية ٢٠) ، « من اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك ، ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك الا ما دمت قائما .. » .(سورة ال عمران : ٣ ، الآية : ٧٥) .

(٢) راجع الطبري : ج ٢، ص ١٧٣ ــ والبلاذري : الانساب ، ج١ ، ص ٥٧ ــ وجواد علي: ج٨، ص ٢٠٦ ــ وعبد الرحمن فهمي : النقود العربية ، ماضيها وحاضرها (القاهرة ١٩٦٥)، ص ٨، ١٠ ــ وابن الاثير الجزري : جامع الاصول من احاديث الرسول (تحقيق محمد حامد الفقي ، القاهرة ١٩٤٦) ، ج ١، ص ٢٧١ ــ الهامش حيث يقول المؤلف : « .. اما الدنانير فكانت تحمل الى العرب من الروم ، وكانت العرب تسميها الهرقلية » .

(٣) بليايف : ص ١٣٦ ــ ويقول جواد علي (ج٨، ص ٢٠٠ وما بعدها) انه قد عثر على نماذج من النقود المحلية كان يستعملها اهل العربية الجنوبية في معاملاتهم بعضها مسكوك من الذهب وبعضها من الفضة واخرى من النحاس ومن معادن اخرى . وفي بعض المتاحف ودورالاثار وعند بعض هواة جمع النقود والاشياء القديمة ، قطع من نقود ضربت في العربية الجنوبية ، بعضها من ذهب وبعضها من فضة واخر من نحاس ، ومنها الكبير ، ومنها نقود صغيرة دون على بعضها اسم الملك الذي ضربت في ايامه . ولكن بعضها قديم يرجع الى عهد ما قبل الميلاد . ويرى جواد علي (المصدر نفسه ،ص ٢٠٦) ان اهل الحجاز كما تعاملوا بالنقود الرومانية والساسانية (الدنانير والدراهم والدانق) ، تعاملوا ايضا في الجاهلية وفي صدر الاسلام (قبل ضربالنقود الاسلامية بالحروف العربية) بنقود اهل اليمن ، وكذلك بنقود اهل الحبشة ، اذ كان اهل مكة بخاصة يتاجرون مع اليمن والعراق وبلاد الشام فيتعاملون بمختلف النقود ، ولم يكن وضع بلادهم يساعد على ضرب النقود فيها .

(٤) يروي البلاذري (الانساب: ج١، ص ٦٦) عن الكلبي ان عبد المطلب بنهاشم بن عبد مناف كان قد عرض افتداء حذافة بن غانم العدوي بعشرين اوقية ذهبا او عشرا من الابل .

ان بروز الشكل الاقتصادي للتبادل على هذا النحو قد جعل من **التجارة** عاملا مؤثرا كذلك في حركة **الصيرورة** التاريخية التي نحاول هنا تلمس ابرز المؤشرات الدالة عليها في بلاد العرب آنذاك . نقول ذلك دون ان يكون في هذا القول ما يعارض الحقيقة العلمية القائلة بان تبادل البضائع لا يمكن ان يكون سببا في تفكك مثل هذا النظام او غيره ، بل غاية ما يفعله ان يكون معجلا في التفكك . والقصد بذلك انه لا يمكن ان يكون المقرر الحاسم . وهذا صحيح . لان الانتاج الاجتماعي ، اي انتاج الخيرات المادية للمجتمع ، هو وحده العامل المقرر والحاسم . ذلك لان عملية التبادل متاخرة في الواقع عن عملية الانتاج . فانه ما لم يكن انتاج لم يكن موضوع للتبادل اصلا . ولكن هذه الحقيقة الموضوعية لا تعني الغاء الدور المؤثر للتجارة في حركة الصيرورة والتطور . ونحن اشرنا ـ من قبل ـ الى ديالكتيك العلاقة التفاعلية بين الانتاج الزراعي في شبه الجزيرة وبين التجارة . فان انتاج الفائض عن الحاجات الخاصة المباشرة من المنتجات الزراعية ادى بالضرورة الى نشوء حركة التبادل البضاعي ، ثم الى زيادة في نشاط هذه الحركة . ولكن التبادل ـ بدوره ـ اصبح ايضا عاملا منشطا في زيادة انتاجية العمل حتى في حقل الصناعة الحرفية التي كانت قد انفصلت عن الزراعة .

ثانيا ـ تقلص الملكية الجماعية البدائية :

ان الملكية الجماعية البدائية كانت الاساس الذي يقوم عليه المجتمع القبلي . ولكن الملحوظ من تاريخ الجاهلية ان هذا الاساس يقترب من الانهيار كلما اقترب مجتمع الجاهلية من نهايات القرن السادس واشرف على بدايات القرن السابع الميلادي . ففي هذه الفترة ذاتها تكاد اشكال الملكية الجماعية هذه تنحصر في شكل واحد ، هو ملكية المراعي وتجمعات المياه كالآبار والينابيع . اذ كان لا يزال بعض المراعي وبعض الآبار والعيون يبدو انه ملكية مشاعية لبعض القبائل : فكثيرا ما تقول اخبار الجاهلية المكتوبة عن هذا الموضع او ذاك انه مرعى لابل بني فلان او ماء بني فلان ، اي انها تذكر اسماء جماعة من القبائل تملك هذه المواضع . ولا نجد في هذه الاخبار كلاما ينسب هذه الارض الزراعية او تلك الى قبيلة او عشيرة بجملتها . وقد نجد كلاما عن قطعان من الابل ، او غيرها من الماشية ، تضاف الى اسم قبيلة او عشيرة ما . ولكن هذه الاضافة لا تصلح دليلا على الملكية العامة لهذه القطعان ، لان في اخبار عرب الجاهلية ما يعارض ذلك . فان الاخبار الدالة على ملكية الافراد للابل او الخيل او الشاء (الغنم) هي الطاغية . فهذه الاخبار اذن مقيدة ـ كما يقول اهل اصول الفقه والحقوقيون ـ للاطلاق الظاهر في الاخبار الاخرى التي تضيف القطعان الى اسماء القبائل جملة (1) . وليس في الاخبار التي تتحدث عن الواحات المنتشرة في معظم انحاء شبه الجزيرة ما يوضح نوع الملكية الزراعية فيها . غير ان الاخباريين العرب يذكرون ان سكان هذه الواحات هم من الحضر ، وانهم في الجاهلية الاخيرة اصبحوا اهل قرى ومدن عامرة تقام فيها اسواق المبادلات التجارية . ومن هذه المدن يثرب « المدينة » ، والطائف . ولنا ان نستنتج من « حضرية » هؤلاء السكان اولا ، ومن ذكر المدينة والطائف ثانيا ، ان **الملكية الخاصة** للارض هي السائدة في هذه الواحات . فنحن نعلم انه لم يكن للملكية الجماعية اثر اطلاقا في مثل المدينة والطائف . اما الواحات الاخرى التي كان يمارس الفلاحة فيها سكان من قبائل نصف مستقرة ، اي نصف حضرية ، فلا تكشف الاخبار عن شكل ملكية الارض الحقلية او البستانية فيها . ان ظاهرة الهجرة الجماعية الموسمية عن هذا النوع من الواحات ، لا تكفي دليلا على الملكية الجماعية . ولكن ، بناء على ما قلناه سابقا من اننا نتكلم هنا عن مرحلة انفصلت فيها الحرف اليدوية عن الزراعة ، اي عن المرحلة التي نشأ فيها الانتاج من اجل المبادلة ، فان الاستنتاج المنطقي يقضي باننا تجاوزنا مرحلة انتاج الحاجات الخاصة المباشرة التي هي ، في الوقت نفسه ، مرحلة الملكية الجماعية البدائية .

نعود الآن الى الشكل الوحيد الباقي من الملكية الجماعية البدائية هذه (اي المشاعية) ، وهو ملكية المراعي والآبار والعيون التابعة . نعود هنا لنقول انه حتى هذا الشكل الوحيد ، اصبح في هذه المرحلة عرضة للتقلص ومشرفا على الزوال . بدليل ان رؤساء القبائل ، بعد ان اصبح الواحد منهم يملك الكثير من الابل ملكية خاصة ، صاروا يستأثرون بالانتفاع بهذه المشاعيات

---

(1) نضرب مثلا معبرا يدل ان ملكية الافراد لاصناف الماشية كانت هي السائدة : اورد الاغاني (ج ١٦ ، ص ٩٥) حكاية عن حاتم الطائي (مات حاتم سنة ٥ قبل الهجرة الاسلامية) تقول ان بني لام ارادت ان تفاخر حاتما في سوق الحيرة برهان على فرسه ـ بسبب تذكره الحكاية ـ فسمع بذلك اياس بن قبيصة الطائي ، فخشي ان يغلب حاتم ويخسر الرهان ، فجمع قومه من بني حية وناشدهم ان يعينوا ابن عمهم حاتما . فقال رجل منهم : عندي مئة ناقة سوداء ومئة ناقة حمراء ادماء (مشربة سوادا او بياضا) . وقام اخر فقال : عندي عشرة حصن على كل حصان فارس مدجج (بالسلاح) . وقال حسان بن جبلة الخير : قد علمتم ان ابي قد مات وترك خيرا كثيرا ، فعلي كل خمر ولحم او طعام ما اقاموا في سوق الحيرة . فقام اياس وقال : عليّ مثل جميع ما اعطيتم كلكم .. ثم تقول الحكاية ان ابن عم حاتم ، وهو وهم بن عمرو ، قال لا : هذا مالي وعدته تسعمئة بعير ، فخذها مئة مئة حتى تذهب الابل او تصيب ما تريد (وردت الحكاية ايضا في « قصص العرب » تاليف محمد احمد جاد المولى وزميليه ، القاهرة ١٩٤٨ ، ج ٣ ، ص ٩٨ ـ ٩٩) . ومما له دلالته هنا قول حاتم شعرا :

« يقولون لي : اهلكت مالك فاقتصد ... وما كنت لولا ما يقولون سيدا »

لمواشيهم الخاصة . هذا فضلا عن الاخبار الدالة على وجود الملكية الفردية لبعض مياه الري (١) .

ثالثا ـ نشوء التفاوت في توزيع الثروة :

ان هذا التفاوت من العلائم البارزة لا في المدن والحواضر فحسب ، بل اصبح ظاهرة شاملة حتى بين القبائل في البادية حيث اخذت تتكوّن فئات عليا من الرؤساء وعائلاتهم تملك الاعداد الكثيرة من اصناف الماشية (٢) ، ولا سيما الابل ، على نحو يفوق جدا ما يملكه بعض افراد القبيلة ، مع كون افراد اخرين لا يملكون شيئا . وكذلك شأن ملكية العبيد احيانا . وهذا الفارق استتبع ان يبسط الرؤساء سيطرتهم على المراعي والتجمعات المائية لمنافعهم الفئوية ، وان يبتكروا السند « الحقوقي » لهذه السيطرة باسم حق الاولوية لهم كفئة متميزة (٣) .ان تفاوتا في توزيع الثروة على هذا النحو لم يبق تفاوتا في « كمية » الملكية **الشخصية** ، بل اصبح يتعلق « بكيفية » الملكية ، اي انه اصبح تفاوتا في الملكية **الخاصة** لوسائل الانتاج . ذلك لان الاعداد الكثيرة من الماشية ، ومنها الابل التي صارت لها قيمة بضاعية من حيث كونها بضاعة تقدّر بها قيمة سائر البضائع في المقايضة ، فتقوم بوظيفة العملة النقدية ـ نقول : ان هذه الاعداد الكثيرة التي يملكها رئيس القبيلة واقرباؤه الاقربون اصبحت مادة انتاجية ، لان تربيتها اصبح عملا انتاجيا

(١) من الامثلة الملموسة الدالة على هذه الملكية نذكر مثالين : ١ ـ قالوا انه في عهد الملك النعمان (٥٨٣ ـ ٦٠٥) تفاخر حاجب بن زرارة وقيس بن مسعود في اكرم لئيم من قوميهما . فبعث النعمان بمن يرى ويشهد . « فلما انتهوا الى بادية حاجب بن زرارة مرّوا على رجل من قومه فقال حاجب : هذا الام قومي . وكان الرجل عند حوضه يورد ابله .. الخ (بلوغ الارب : محمود شكري الالوسي ، القاهرة ١٩٢٤ ، ج ١، ص ٢٨٦) ـ لاحظ : حوضه . فمورد الماء اذن ملك لهذا الرجل . وبقية الرواية تقول ان هذا الرجل رفض ان يسقي هؤلاء الناس من « حوضه » حتى بعد ان عرف ان بينهم رئيس عشيرته حاجب بن زرارة ، ورغم ان الرواية تقول انهم «انتهوا الى بادية حاجب..» . ٢ ـ في حكاية عن قيس بن الخطيم (مات سنة ٢ هـ) حين نهض لاخذ الثأر من قاتلي ابيه وجده ، خرج حتى اتى ناضحه وهو يسقي نخله (الناضح : البعير الذي يدير الناعورة) .. الى اخر الحكاية .. » (الاغاني : ج ٣، ص ٣) . فهنا نرى لقيس بن الخطيم بستانا وبه بئر او ساقية يسقي منها بستانه بواسطة ناعورة له يديرها بعيره ..

(٢) راجع الحاشيتين السابقتين .

(٣) ان حرب البسوس وحدها تصلح شاهدا على ذلك برغم انها بدأت في نهاية القرن الخامس الميلادي . فان سبب هذه الحرب ـ كما هو معروف ـ مقتل كليب بن ربيعة بيد جساس بن مرة الشيباني « لانه ـ اي كليب ـ ادمى ضرع ناقة خالة جساس ، اذ كانت ترعى في ارض حماها كليب ومنع الرعي فيها الا لابله » (جواد علي : ج٥ ، ص ٣٥٥) .

يقصد به المبادلة البضاعية لزيادة الدخل الذي اخذ بعد دخول النقد في التجارة المحلية يتحوّل الى ثروة نقدية ، بدليل ما هو معروف من ان هذه الفئات من الرؤساء واقربائهم كانوا يمارسون بيع الفائض عن حاجاتهم الاستهلاكية من الماشية في الاسواق المحلية من شبه الجزيرة وفي الخارج وعلى طريق القوافل التجارية في البادية . لقد استتبع هذا التفاوت في الملكية الخاصة تفاوتا في المعيشة وتمايزا اجتماعيا بين افراد القبيلة الواحدة ادى الى انقسام القبيلة الى اغنياء وفقراء من ابنائها الاحرار ، اضافة الى الانقسام الذي كان قائما بين الاحرار والعبيد . ان مثل هذا التفاوت الاقتصادي وهذا التمايز الاجتماعي لا يتفق مع منطق قوانين النظام القبلي البدائي ، فهو اذن علامة بارزة على بدء انحلال هذا النظام . لقد كان التمايز الاجتماعي بين الفئة العليا من القبيلة والفئات الدنيا منها ، يتجلى في مظاهر كثيرة من ابرزها : تميز الرؤساء بنصب خيامهم في المرتفعات المشرفة على خيام سائر ابناء القبيلة، وبافضلية هذه الخيام من حيث القيمة والنوعية ، وبامتياز مقتنياتهم المنزلية كالسجاجيد النفيسة والاواني المعدنية والزجاجية الغالية الاثمان ، وبافضل الاسلحة واجمل اسرجة الخيل والابل . لقد دخلت مظاهر الترف المادي النسبي حياة الزعماء. في حين كان فقراء القبيلة يعانون الشقاء المادي . ولم تكن ظاهرة الصعلكة المعروفة في هذه الفترة من الجاهلية سوى نتيجة مباشرة لهذا الشكل من التفاوت والتمايز الاقتصادي ـ الاجتماعي . فلم يكن **الصعاليك** سوى فئة من فقراء القبائل المختلفة عبرت ، بانسلاخها من جماعاتها القبلية وتفردها في الصحراء للغزو والسلب ، عن واقعين اثنين لهما دلالة واحدة: عبّرت **اولا** عن خروجها على الانتماء الذي يلزمها الالتصاق بحياة القبيلة والانقياد لاوضاعها واعرافها مهما القيت من عوز واضطهاد . وعبّرت **ثانيا** عن حاجة مادية لم تستطع احتمالها في ظل القبيلة . اما **دلالة** ذلك فهي ان التمايز الاجتماعي قد بلغ من تأثيره على الفئات المستضعفة حدا يدفع بعضها الى تفكيك علاقاتها القبلية . وهذه الدلالة تشكل علامة بذاتها على الانحلال الذي يتسرب الى داخل النظام القبلي (١) .

(١) لقد عبّر احد شعراء الصعاليك عروة بن الورد (مات سنة ٣٠ قبل الهجرة) عن مضمون هذه الدلالة بقصيدته الرائية الشهيرة التي يقول فيها :

لحى الله صعلوكا اذا جن ليله ... مضى في المشاش آلفا كل مجزر

يعد الغنى من دهره كل ليلة ... اصاب قراها من صديق ميسّر

(الاصمعيات : تحقيق شاكر وهارون ، دار المعارف بمصر ١٩٦٤، ص ٤٥) الصعلوك في هذه الصورة الواقعية لا يجد في ليله غير رؤوس العظام يمضغها ، واعظم الغنى في تصوره ان يحصل على طعام ليلته لنفسه من صديق اخصبت ابله او غنمه وسلمت من العطب .

رابعا ــ التحالفات القبلية :

ان التغيرات الناشئة عن تبدل اسلوب كسب المعيشة من صفتهالجماعية البدائية الى صفته الفردية ، بسبب من تبدل اشكال ملكية وسائل المعيشة ووسائل الانتاج ، قد احدثت تغيرات انعكاسية في البنية الاجتماعية للمجتمع القبلي الجاهلي . وبين ابرز هذه التغيرات ما حدث في نوعية الروابط الداخلية المكونة للاحداث القبلية . فان الملحوظ في فترة الجاهلية الاخيرة ان رابطة الدم والنسب لم تبق الشرط الوحيد في تكوين الوحدات هذه ، اذ انضاف الى تلك الرابطة نوعان جديدان من الروابط : رابطة الولاء ، ورابطة التحالف . **اما الولاء فهو** « ان يلحق فرد ، او بطن او فخذ او قبيلة ، » بقبيلة اخرى ، فيكونون مواليهم ويقطعون صلاتهم بقبيلتهم السابقة . وليس هذا الولاء كولاء الرق والعبودية (...) وقد كان لهؤلاء الموالي كافة الحقوق التي للقبيلة » (١) . واما رابطة **التحالف** ، فهي ان تتحالف قبيلتان او عدة قبائل تجمع بينها مصالح مشتركة ، آنية ، او طويلة الاجل ، كالحلف الذي عقده المطلب بين قريش والاحابيش (٢) ، وكالحلف الذي كان قائما بين قبائل عاملة وجذام ولخم ، وهو الحلف الذي يستنتج جواد علي ، بحق ، انه نشأ « لمصالح مشتركة ولظروف متشابهة الفت بينها على نحو ما راينا عند قبائل اخرى ، فصارت نسبا بمرور الايام » (٣) . وكان هناك نوع من التحالف يتخذ شكل الالحاق ، اي الحاق القبائل الضعيفة بالقبائل القوية حتى يتسمى الحلف باسم الطرف الاقوى فيه ،وهو الشكل الذي يطلق عليه الاخباريون العرب كلمة « الاطفاء » ،اذ ذكروا ــ مثلا ــ ان ضبة **طفئت** لانها حالفت الرباب ، وان الحارث **طفئت** لانها حالفت مذحجا ، وان عبسا **طفئت** ايضا لانتقالها الى بني

(١) محمد اسعد طلس : « تاريخ الامةالعربية ــ عصر الانبثاق » ، مكتبة الاندلس ، بيروت ١٩٥٧ ، ص ١٣٥ .

(٢) المقصود هنا المطلببن عبدمنافابو عبدالمطلب جد النبي. واصل هذا الحلف ان بني بكر بن عبد مناف بن كنانة هموا باخراج قريش من الحرمعلى عهد المطلب وان يقاتلوهم ، فجمعوا جموعهم وجمعت قريش واستعدت ، وعقد المطلب الحلف بين قريش والاحابيش (وهم : بنو الحارث بن عبدمناف بن كنانة ، وبنو الهون بن خزيمة بن مدركة ، وبنو المصطلق بن خزاعة) ، فلقوا بني بكر ومن انضم اليهم ، فاقتتلوا ، حتى غلبت قريش وحلفاؤها وانهزم بنو بكر . (راجع البلاذري : الانساب ، جـ ١،ص ٧٥ ــ ٧٦) .واخبار هذه الاحلاف كثيرة في مؤلفات العرب كالاغاني : جـ ١٤ ، ص ٦١ ــ وابي الفداء : جـ ١ ،ص ١٠٨ ــ وجمهرة شعراء العرب : ص٢٨٨، ٢٩٤ ــ والمصعب الزبيري : نسب قريش ، تحقيق ليفي بروفنسال ، القاهرة ١٩٥٣،ص ٩ـ والعقد الفريد : جـ ٦، ص ٩ ــ وابن الاثير : جـ ١ ، ص ٢٥٥ .. الخ ».

(٣) جواد علي : جـ ٤، ص ٢٧٨ .

عامر بن صعصعة يوم جبلة (١) . ويمكن القول ان اقرب وصف ينطبق على واقع هذه التحالفات في الجاهلية وعلى دلالتها التاريخية ــ الاجتماعية التي نحن بصددها ، هو الوصف الذي اطلقه هيرودتس ، المؤرخ الاغريقي ، في القرن الخامس للميلاد ،على مفهوم القبيلة ، اذ قال ان القبيلة لم تكن تحالفا قائما على النسب او القرابة فحسب ، بل كانت ايضا **اتحادا سياسيا** (٢) . فهذا المعنى هو الذي نريد أن نستنجه من انتشار ظاهرة التحالفات القبلية الجاهلية بعد ان بدا يدخل الوهن في رابطة الدم والنسب المحض ، بسبب من تفكك علاقات الملكية الجماعية البدائية وظهور الملكية الخاصة لوسائل الانتاج البدوية وما نشأ عن ذلك من التفاوت بين ابناء القبيلة الواحدة في مستوى المعيشة ومن التمايز الاجتماعي بمختلف اشكاله . غير ان هيرودتس لم يكن قادرا ان يكتشف هذه الاسباب الاقتصادية ــ الاجتماعية القائمة وراء هذا « الاتحاد السياسي » المتمثل بالاحلاف . ولذلك لجأ الى تفسير هذه الظاهرة كتفسير لمفهوم القبيلة من الاصل ، مع ان الاصل فيمفهوم القبيلة انها تقوم على رابطة الدم والنسب ، ولم يتغير ذلك الا متاخرا .

خامسا ــ المبادلة الفردية ، دون الجماعية :

كان من نتائج ظهور الملكية الفردية لاصناف الماشية بين قبائل الجاهلية الاخيرة ، ان تغيّر شكل المبادلة في الاقتصاد البدوي ، من كونه مبادلة بين القبيلة والقبيلة كوحدتين على اساس جماعي ، الى كونه مبادلة بين الافراد داخل القبيلة وخارجها . ان هذا الشكل الجديد للمبادلة واضح الدلالة على ظهور التفكك في وحدة القبيلة ،اي في نظام المجتمع القبلي بعد ان فقد قاعدته المادية،التي هي الملكيةالجماعية. وليست تعوزنا الشواهد الملموسة علىكونالمبادلة الفردية هي الشكل الشائع في هذه الفترة من الجاهلية العربية . بل بالعكس: نحتاج الى البحث عن شاهد ما يشير الى بقايا الشكل القديم ، اي المبادلة الجماعية ، لان مثل هذا الشاهد غائب عما لدينا من اخبار الجاهلية هذه . فكيف الامر اذن بالمبادلات المتعلقة بالمنتجات الزراعية او الحرفية . فهذه ــ بالطبع ــ اولى ان تكون مبادلات فردية ، لكونها تدخل في الاقتصاد الحضري او نصف الحضري الذي كان ابعد من الاقتصاد البدوي عن الخضوع لعلاقات التبادل الجماعية البدائية . صحيح ان اسواق التبادل في انحاء شبهالجزيرة كانت تخضع لاشراف رؤساء القبائل ، ولا سيما الذين كانوا يلقبون انفسهم بالملوك تشبها بملوك الحيرة والغساسنة العرب ، وقد فعل ذلك ــ مثلا ــ رئيس دولة الجندل فسمّى نفسه ملكا ، وهكذا فعل رؤساء تميم من بني

(١) المرجع السابق : ص ٢١٧ .

(٢) راجع بليابيف : ص ١٠٠ .

عبدالله بن زيد ، واخذوا يسلكــون سلوك الملوك بفرض ضريبة العشر (١) على تجار الاسواق التي يشرفــون عليها ــ نقول : صحيح ذلك ، غير ان اشرافهــم ذاك لم يكــن يعنــي قيامهم بالمبادلات باسم قبائلهم جملة ، اي عرض انتـــاج القبيلة بشكل جماعي لمبادلته ببضاعــة تعود للقبيلة ككل . ان مثل هذا الشكل التبادلي لم يكــن يحصل : اولا ، لانه لم يكن هناك ملكية جماعية لانتاج القبيلة . وثانيا ، لان اشراف رؤساء القبائل على الاسواق لم يكن القصد منه سوى توفير الظروف « الادارية » لحصول هؤلاء الرؤساء على المزيد من الثروات الخاصــة بهم ، اي لتحصيل ضريبة العشر من تجار الاسواق ، ولضبط جبايــة الاتاوات التي يفرضونهــا على القبائل الخاضعة لهم كعائدات لثرواتهم الفردية ، وكذلك جبايــة ضريبة اخرى من التجار لقاء مرور قوافلهم في اراضي الرؤساء ولقاء حمايتهم هذه القوافل (٢) . وثالثا ، ان هؤلاء الرؤساء كانوا هم انفسهم **تجارا** ايضا يرسلون تجاراتهم الى الاسواق التي تقام في اماكــن اخرى ، كما كان يفعل ملوك الحيرة وتجار مكــة الاغنياء (٣) .

سادسا ــ الاساس المادي لسلطة رئيس القبيلة :

من الملحوظ ان سلطــة رئيس القبيلة او العشيرة (٤) اصبحت ، فــي الفترة التي هي موضوع بحثنا ، لا تستمد وجودهــا وقوتهــا من التقاليـــــد القبليــة وحدها ، بل تستمدهمــا ــ بالدرجة الاهم ــ مما يكون للرئيس ، او المتصدي للرئاسة ، من وضع اقتصادي يستطيع بــه الغلبة علــى منافسيه والسيطرة على افراد القبيلة بتقديم المنافع المادية والخدمات المتعلقة باوضاعهم المعيشية . من هنا كان يزداد انهماك رؤساء القبائل بممارسة كل مــا يؤدي الى تكديس الثروات لديهم بمختلف الوسائل المتيسرة لهم آنذاك : سواء بتنمية ملكياتهم الخاصة لوسائل الانتاج في البادية او في الحاضرة ، ام بتوسيـــع مبادلاتهـــم التجارية في اسواق البلاد وخارجها ، ام بجباية اموال الاتـــاوات والضرائـــب التي يفرضونها بالسطوة على القبائل والتجار والقوافل . حتى عــادة الكــرم

(١) من الطريف انه كانت في بعض انحاء شبه الجزيرة اسواق لا تفرض فيها الاعشار لانهــا ليست في ارض « مماكة » ، اي لم يتخذ رئيس القبيلة فيــها لقب ملك ، ومن هــــذه الاسواق يذكرون سوق الشحر ، غير ان التجار يدفعون بدل العشر رسم الحماية للرئيس النافذ (انظر جواد علي : ج ٤ ، ص ٤١٤ ــ ٤١٥ ، نقلا عــن المحبّر : ص ٢٦٣ ــ ٢٦٧) .

(٢) المرجــع السابق . (٣) ايضا .

(٤) القبيلة اخص من العشيرة . فان العشيرة مجموعة من عدة قبائل يجمعها اصــل نسبــي واحد ، او يجمعهــا تحالف معين ، كقريش مثلا : فهي عشيرة ينتمي اليهــا نحــو عشرة فــروع ، منهــا هاشــم واميــة .

المأثورة عن اهل الجاهليــة كان الرؤساء يستغلونهـــا لدعم سلطتهــم . وليس بعيدا عن الدلالة على هذا الواقع قول حاتم الطائي ، وهــــو مضرب المثـــــل بالكــرم الجاهلــي :

يقولون لي : اهلكت مالك فاقتصد **وما كنت ــ لولا ما يقولون ــ سيدا**

وليس ادل ، كذلك ، على اهمية عامل المال عنــد الجاهليين ، فــــوق الاعتبارات القبليــة التقليدية ، في توليــة المناصب الرئيسة ، وفي تحديـــد المواقف الخطيرة ، من النظر الى حادثين تاريخيين يذكرهما الاخباريون ورواة الحديث : احدهما ، حــادث انتزاع منصب الرفادة والسقاية في مكــة من ابي طالب عم النبــي بسبب من ضعفه المالي (١) رغم مكانته العاليــة فــي قريش من الوجهــة القبليــة . والثاني ، حادث اسلام عدي بن حاتم الطائي كما يرويه الذهبي عن ايوب السختياني عن ابن سيرين عن ابي عبيدة بن حذيفــة . فقد جاء خلال هذه الرواية ان النبي قــال : ياعدي ! أسلم تسلم ، فأظــن مــــا يمنعك ان تسلم خصاصة تراها بمن حولي ، وانك تــرى الناس علينا البــاً واحــدا (٢) . هل اتيت الحيرة ؟ . قال عدي : لم آتهــا ، وقد علمت مكانهـــا . قال النبي : توشك الضعينة ان ترتحل من الحيرة بغير جوار حتى تطوف بالبيت ولتفتحن علينــا كنوز كسرى . قال عدي : كسرى ابن هرمز ؟! . قال النبي : كسرى ابن هرمز . وليفيضن المال حتى يهمّ الرجل من يقبل ماله صدقة (٣) . لقد سبق خلال هذا الحوار ان افحمه النبي بامرين دون ان يدفعاه الى الاسلام . فلمــا سمع بأمر المال هكذا ، قال عدي : فلقــد رايت اثنتيــن ، واحلف بالله لتجيئن الثالثة ، « يعني فيض المال » ، كما يقول نص الرواية نفسه (٤) .

ان النظر الى المال عند الجاهلين بهذا القدر من الاهتمام الذي يتجــاوز الاهتمام بالاعراف البدوية ويتجاوز احترام هذه الاعراف لذاتها ، لا يمكن ان تكون له صفة الظاهرة الاجتماعية ، على نحو ما راينا ، الا في مجتمع انحلت فيه ــ او توشك ان تنحل ــ هيمنة العلاقات البدوية الخالصة . **ولكن ،** حين نحن نرى الى هذه العلائم التي ذكرنا والى العلائم التي لم نذكر ، يجب ان نرى ايضا الى ما يقابلها من علائم هي من مظاهر النظام القبلي ، كحياة الترحل البدوية ،

(١) انظر البلاذري : « الانساب » ، ج ١ ، ص ٥٧ .

(٢) الخصاصة : الفقــر . الالب : الحشد من الناس تجمعهم عداوة واحــــدة لشخص او اشخاص آخرين ، يقال : « هم عليّ الب واحد » . فالنبي يقول هنا لعدي : اظــن ان الــــذي يمنعك من الاسلام ما تراه من فقر جماعة المسلمين (حينذاك) ، وانك ترى كثرة اعدائنا .

(٣) الضعينة (جمعها ضعائن ..) : الهودج ومن في الهودج من نساء او عموما .

(٤) النص الكامل للرواية فــي « سير اعلام النبلاء » للذهبي : ج ٣ ، ص ١١٠ .

وكالاعتبار الذي لا تزال تحظى به رابطة الدم والنسب ، وكالتزام القبيلة مجتمعة بنيل الثار لقتلاها من القبيلة الاخرى مجتمعة ايضا ، وان جرى القتل بصفة فردية ولاسباب شخصية ، وكذلك الشان بدفع ديات القتلى ، اذ كان لا يزال لزاما على القبيلة ككل ان تدفع للقبيلة الاخرى ككل ايضا دية القتيل منها اذا كان القاتل احد افراد القبيلة الاولى وان كان القتل فرديا والسبب شخصيا كذلك . وهكذا الامر بشان الترحل . فهو ترحل جماعي يقرر رئيس القبيلة زمانه والمكان المطلوب النزول فيه من جديد . كما انه لا يزال بيد الرئيس قيادة القبيلة في كثير من شؤون السلم وفي كل شؤون الحرب، الى غير من مظاهر الحياة البدوية . غير ان كل هذه المظاهر كانت تمارس وجودها وتاثيرها بحكم قوة الاستمرار فقط ، في حين كانت تفقد ، شيئا فشيئا ، اسسها الاقتصادية ، ويهتز مكانها داخل البنية الاجتماعية العامة .

ج ـ في منطقة العربية الغربية

١ ـ الحجاز ... مكة :

اطللنا ، في ما سبق ، اطلالة عامة على شبه جزيرة العرب في جاهليتها الاخيرة . لكن وجهة البحث تقتضي الان ان نتوجه الى المنطقة ذات الخصوصية المتميزة حينذاك بأنها المنطلق التاريخي لحركة الصيرورة الجديدة في بلاد العرب . نعني بها المنطقة المسماة بـ « العربية الغربية » حيث يقع **الحجاز**، وحيث تقع **مكة** ذاتها من الحجاز . ففي هذا الموقع ـ بتحديد ـ كان يتحرك التاريخ الجديد لبلاد العرب ، وعبر هذا الموقع ذاته كانت حركة هذا التاريخ تجد اللقاح الضروري يأتيها من جانبي العالم المتحضر وقتئذ : جانبه الشرقي حيث تسيطر حضارة الفرس ، وجانبه الغربي حيث تسيطر حضارة البيزنطيين . كان الحجاز هنا ـ ومكة نقطة المركز منه ـ ملتقى اكبر الروافد التجارية العالمية ، حاملة اليه روافد اخرى من مكتسبات التاريخ البشري حتى ذلك الحين ، اي حتى بدايات العصر الوسيط . ومع هذه المكتسبات (١) كانت تتسرب الى هذه المنطقة مؤشرات الاتجاه العام لتطور البلدان الخاضعة او التابعة لهذه الامبراطورية او تلك من الامبراطوريتين المتصارعتين الوحيدتين على اقتسام اهم الاجزاء الاسيو ـ افريقية المحيطة بالمرات البحرية الرئيسة (الابيض المتوسط ، البحر الاحمر) في مطلع العصر الوسيط . كانت كلتا الامبراطوريتين ، آنئذ، تمثل ـ بنظامها الاجتماعي ـ شكلا تاريخيا من التداخل

(١) مما ينبغي ذكره من هذه المكتسبات التي كانت تدخل مجتمع الجاهلية عبر الصلات التجارية : المهارات الحرفية ، والمعارف العملية عن الزراعة واستخدام الآلات التقنية ، والافكار والعقائد المتنوعة ، وكثير من العادات الحضرية التي كان يمارسها زعماء القبائل وكبار تجار قريش واستخدام المقتنيات المنزلية النفيسة ، فضلا عما كان يمارسها زعماء القبائل وكبارالقوافل القرشيين ، خلال رحلاتهم التجارية ، من الاطلاع على ما يجري في العالم الخارجي من احداث سياسية وما يعانيه سكان البلدان المجاورة من مشكلات اجتماعية كانت ترافق حالات التدهور الناشئة عن استنزاف قوى الامبراطوريتين في صراعهما على اقتسام بلدان المتوسط والمناطق الرئيسة من شبه الجزيرة العربية (اليمن والحجاز) .

بين نظامي المجتمع العبودي والمجتمع الاقطاعي . ان هذه المؤشرات الاتية من الخارج، عبر الروافد التجارية،ومعها الروافد الاجتماعية والسياسية والثقافية والدينية، كانت تتفاعل ـ بنشاط ـ مع المؤشرات الداخلية لاتجاه تطور المجتمع العربي في اخريات الجاهلية .

على اساس من هذا التفاعل كان يتحرك التاريخ الجديد لبلاد العرب . اننا هنا ، في هذه المنطقة وفي هذه الفترة الزمنية ذاتها ، نستطيع ان نتلمس حركة صيرورة تاريخية كانت علاماتها تبرز متوالية ومتداخلة في مختلف نواحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والدينية . ولم تكن العلامات التي رأينا فيها سابقا دلائل انحلال المجتمع القبلي البدائي في شبه الجزيرة ، اثناء هذه الفترة ، سوى التعبير عن جانب **النفي** من ديالكتيك حركة الصيرورة هذه . فلا بد لنا ـ بعد ـ من رؤية الجانب الاخر منه ، اي جانب التكون **والولادة** . ان دراسة الظروف التاريخية لهذه الفترة تضع ايدينا على نقاط هامة تكمن فيها عوامل التوجه التاريخي الجديد . وسننطلق في دراسة هذه الظروف من **مكة** :

٢ ـ مكة في تاريخها :

لعل اطرف ما ورد عند الاخباريين العرب من تفسير لاسم « مكة » هو القول بانه اسم مشتق من « امتك » . وهو يقال لولد الناقةاذا امتص جميع ما في ضرعها فلا يبقي فيه شيئا . وبناء على هذا الاشتقاق يؤولون تسميتها بمكة انها تمتص الناس، اي تجتذبهم اليها لكونها بلدا مقدسا (١) وقد اخذ المعجميون الكلاسيكيون بهذا المعنى فقالوا : مكة وامتكه ، بمعنى مصه جميعه ، واهلكه ونقصه « ومنه مكة للبلد الحرام او للحرم كله ، لانها تنقص الذنوب او تفنيها او تهلك من ظلم فيها » (٢) . بالرغم من ان مثل هذا التفسير ذاتي لاوزن تاريخيا له ، يعكس ـ مع ذلك ـ مكانة هذه المدينة في تاريخ العرب قبل الاسلام . وهي في هذا التاريخ قديمة ، وللاخباريين قصص كثير عن عهدها القديم ، « وقد اوجد الاخباريون ولا شك هذا القصص وامثاله لتصورهم ان مثل هذا القصص سيرفع من شأن المدينة المقدسة في القدم ويجعلها كعبة العرب جميعا قبل الاسلام » (٣) . ولعل بطليموس ، اذ سمى مكة في

(١) راجع ياقوت : البلدان (ط بيروت) مجه ، ص ١٨٢ .

(٢) الفيروزابادي : القاموس المحيط ، مادة « مكه » .

(٣) جواد علي : ج٤ ، ص ١٩٠ .

« جغرافيته » باسم « مكربا Mocaraba ! » (١) ، كان يعني هذا الامر نفسه قبل الاخباريين العرب بعدة قرون (٢) بناء على تفسير جوادعلي لكلمة «مكربا» بمعنى « مقرب » وهو « من التقريب الى الاهتمام » ، وان « مكربا » هي «مقربة» او شيء اخر قريب منه ، لانها مدينة مقدسة تقرب الى الاصنام » (٣) غير ان هذا الاسم الذي ذكره بطليموس لمكة لم يرد عند غيره من الجغرافيين والمؤرخين الكلاسيكيين الا عند الاخباريين العرب . على انه من المفيد جدا ان نجد في حديث هذا الجغرافي القديم الذي اعتمده الجرافيون العرب في العصر الوسيط ، مستندا يؤكد ان مكة كانت معروفة في عهده ، اي في القرن الثاني للميلاد ، في حين اننا نفتقد الاسانيد التي تلقي ضوءا على تاريخها في ما قبل زمن بطليموس (٤) . ان كل الاشارات السابقة الى معاني اسم « مكة » يؤكد انها كانت ، حتى في تاريخها القديم ، تتمتع بمنزلة متميزة في بلاد العرب . وسواء اكانت منزلتها هذه ناشئة في الاصل عن سبب ديني أم عن اسباب اخرى تاريخية ، فان ذلك ـ على اي حال ـ يضعها في مركز بالغ الاهمية من تاريخ العصر الجاهلي بالنسبة لبحثنا هنا عن مواطن التحرك التاريخي في هذه المنطقة ايذانا بانتهاء عهد الجاهلية ، اي بتغير البنى النوعية التي كان يقوم عليها هذا العهد . ان الذي يعنينا من تاريخ مكة ، في هذا البحث ، هو الزمن الواضحة فيه معالم التحرك التاريخي ذاك ، بل هو ـ ايضا ـ الزمن الاقل غموضا في نظر الباحث بالقياس الى ما سبقه من ازمنة لا تزال تفتقر الى الاسانيد الصحيحة لمعرفة الحقائق التاريخية عنها .

ان الذي نعرفه من الاخباريين عنزعامة قريش في مكة انها بدأت في عهد قصي بن كلاب ، وكانت قبله بيد خزاعة ، فانتزعها هو ـ اي قصي ـ ايام عمرو بن الحارث المعروف بأبيغبشان الخزاعي (٥) .وتختلف رواياتهم في كيفية انتزاعها ، ولكنها تتفق على ان ذلك لم يحدث دون اقتتال اعقبه انتصار لقصي على خزاعة ، اما بالحرب او بنتيجة الاحتكام الى يعمر بن عوف بن كعب

(١) المرجع السابق : ١٨٨ .

(٢) عاش بطلميوس في القرن الثاني للميلاد .

(٣) جواد علي : ص ١٨٨ .

(٤) المرجع نفسه .

(٥) ابن سعد : الطبقات الكبرى (ط صادر ـ دار بيروت ١٩٥٧) ج ١ ،ص ٦٩ ـ المسعودي: مروج الذهب (ط ، م. عبدالحميد القاهرة ١٩٥٨) ج ٢، ص ٥٧ ـ الطبري : تاريخه (ط دار القاموس الحديث ، بيروت ، دون تاريخ) ج٢ ، ص ١٨١ وما بعدها ـ ابن خلدون : المقدمة (ط دار الكتاب اللبناني) ص ٦٢٢ .

الذي ينتمي الى كنانة (١) . لكننا لا نعرف هذا الزمن بحدود واضحة ، .فليس لدى الاخباريين ما يضيء لنا هذه الحدود سوى ما يمكن استنتاجه من اشارة وردت عندهم في احدى الروايات القائلة بان قصيا اشترى ولاية البيت(الكعبة) من ابي غبشان الخزاعي بزق من الخمر وبعود ، وان هذه الصفقة هي اساس المثل المعروف : «اخسر صفقة من ابي غبشان » (٢) ، وان ذلك حدث في ايام المنذر بن النعمان ملك الحيرة (٣) . هذه الإشارة الاخيرة ، رغم انها وردت بصدد حادث « الصفقة » ــ الاسطورة ، تفتح امامنا ضوءا على الزمن الذي بدات فيه زعامة قريش ، بشخص قصي ، في مكة . فان المنذر بن النعمان الذي تذكره الرواية ، هو ــ دون شك ــ ابن النعمان الاول بن امرىء القيس الثاني ، وليس هو المنذر بن النعمان (٦٢١ ــ ٦٣٢) « الذي تسميه العرب بالغرور ، الذي قتل بالبحرين يوم جواثا » (٤)،والذي تولى امر الحيرة ثمانية اشهر « الى ان قدم خالد بن الوليد الحيرة » (٥) ، لان هذا متاخر حتى عن زمن ظهور الاسلام .اما ذاك فقد خلف اباه النعمان الاول على الحيرة سنة ٤١٨ للميلاد (٦) . فيهذا الضوء ، غير المباشر ، نستنتج ان عهد الزعامة القرشية على مكة يرجع الى النصف الاول من القرن الخامس . ان هذا الاستنتاج ــ والارجح عندنا انه صحيح ــ يضفي على حركة الاحداث والظاهرات في هذه المنطقة من بلاد العرب خلال الفترة الاخيرة للجاهلية ، طابع المنطق التاريخي غير الاستثنائي . لان الملامات التي يسجلها عهد الزعامة القرشية المكية ليس من منطق التاريخ ان تكون وليد الزمن القصير القريب جدا من نشأة الاسلام ، كما نفهم من احاديث الاخباريين عن احوال الجاهلية الاخيرة . بل يفترض لها هذا المنطق زمنا ابعد من ذلك، كما يفترض ايضا ان الدور الذي مثله قصي نفسه ، في بدء الزعامة القرشية المكية ، لم يكن هو البداية بقدر ما كان نتيجة فعل تاريخي شاركت فيه مكة ، قبل ذلك ، بدور بارز زمنا طويلا . ان التطورات التي يذكر التاريخ حدوثها عند استتباب الزعامة لقريش بمكة في شخص قصي ، جاءت بمثابة قفزة **كيفية** لتغيرات **كمية** كانت تجري ــ من قبل ــ في المنطقة مع تنامي العلاقة التفاعلية بين الانقسام الجديد **للعمل** في كل من الحاضرة والبادية من جهة اولى ، وبين اتساع الوساطة التجارية وحركة التبادل النقدي في اسواق شبه الجزيرة ، من جهة ثانية .

(١) راجع ابن الاثير : الكامل ، جـ٢ ،ص ٨ ــ والمصادر السابقة .
(٢) ابن الاثير : المصدر نفسه .
(٣) الالوسي : بلوغ الارب (القاهرة ١٩٢٤) جـ ١، ص ٢٤٦ ــ ٢٤٧ .
(٤) الطبري : جـ ٢ ، ص ١٥٧ .
(٥) راجع المصدر السابق : جـ ٢ ، ص ٧٤ وما بعدها .
(٦) السيد عبدالعزيز سالم : تاريخ العرب في العصر الجاهلي ، ص ٢٦١ .

٣ ــ تطورات .. وعلاماتها :

يجمع الاخباريون على ان قصيا (١) ما ان خلصت له زعامة مكة حتى احدث احداثا يذكرون لها تفاصيل متشعبة دون اتساق ، ولكنها تنطوي على **مادة تاريخية** تقدم لنا رؤية الى تلك التطورات ، والى العلامات الشاهدة على اتجاه تلك التطورات . ومن هذه المادة التاريخية ، بعد غربلة التفاصيل ، نستخلص الرؤيوات الاتية :

اولا ــ تصنيف « المجتمع » المكي :

يقول الاخباريون انه حين تسلم قصي زمام الزعامة القرشية المكية « قطع مكة رباعا بين قومه ، فانزل كل قوم من قريش منازلهم ....» (٢) . ليس لزاما علينا ان نجاري الاخباريين هنا بان قصيا نفسه ، برغبة ارادية فردية ، فعل ذلك . فالمهم ، عندنا ، في هذا الحديث هو مغزاه التاريخي ، مع نظرتنا اليه انه حدث موضوعي ، لا فردي ارادي . اي انه نتاج ظروف تطور معين نضجت موضوعيا فاحدثته في وقته المناسب وفي مكانه المناسب . اما المغزى التاريخي ، فليس يتضح الا بوضوح الحدث نفسه . انه ــ في الواقع ــ كان « **تصنيفا** » **اجتماعيا** لسكان مكة من بطون قريش وحلفائها، اذ جعلهم :«صنفا» **ممتازا** اتخذ من بطاح مكة ، اي ما حول الكعبة ، مسكنا له ، فدعي ــ لذلك ــ بـ « قريش البطاح »،و « صنفا » **ادنى مرتبة** من ذاك اسكن في ظواهر مكة ، فسمي بـ « قريش الظواهر » (٣) .ولكن على اي اساس قام هذا «التصنيف» ؟. اذا علمنا ان « قريش الظواهر » كانت متبدية او شبه مستقرة ولم تكن حالتها

(١) استخدم بعض المستشرقين القصص المزيج من الخيالي والحقيقي عن شخصية قصي، في روايات ابن الكلبي وابن اسحاق وابن جريج ، للاستدلال به على ان قصيا شخصية خرافية (راجع جواد علي : جـ٤ ، ص ١٩٤ ــ ١٩٥) . ومهما يكن امر هذه الدعوى ، فان المسالة في موضوعنا لا تقوم على ان شخصا اسمه « قصي » وجد فعلا او لم يوجد ، بل تقوم على حقيقة تاريخية ثابتة ، هي ان ارستقراطية قريش تمكنت من بسط سيطرتها على مكة في زمن معين وانها فوضت احد زعمائها ــ وليكن اسمه « قصي » ــ ان يتولى باسمها تمثيل هذه السيطرة التي اكد التاريخ وجودها ، واكد النتائج التاريخية التي اقترنت بهذه السيطرة .
(٢) ابن سعد : الطبقات الكبرى ، جـ١ ، ص ٧٠ ــ ٧١ .
(٣) مما يدل على امتياز قريش البطاح بمكانة تعلو مكانة قريش الظواهر ، قول الشاعر زكوان (وهو مولى عمر بن الخطاب) مفاخرا الضحاك بن قيس الفهري حين ضربه :

فلو شهدتني من قريش عصابة   قريش البطاح ، لا قريش الظواهر

(ابن سعد : الطبقات ، جـ ١ ، ص ٧١) .

المالية حسنة » (١) ، وان قريش البطاح هم الذين « .. كان منهم التجار والاثرياء » (٢) ـ علمنا اذن ان هذا « التصنيف » قام على اساس روعي فيه الوضع المالي او الوضع الاقتصادي ـ الاجتماعي ، دون العرف القبلي ، اي دون مراعاة العلاقات القبلية . بدليل ان كلا « الصنفين » ينتمي الى قريش او الى احلاف قريش ، فهؤلاء « قريش البطاح » واولئك « قريش الظواهر » فكلهم اذن من قريش . فلو ان الانتماء العشائري وحده كان موضع الرعاية هنا لكان « التصنيف » ظهر بشكل اخر ، كأن تكون بطون قريش كلها في المكان المفضل (بطاح مكة) ،وتكون بطون العشائر الاخرى من الاحلاف كلها في الظواهر . ولكن المسالة لم تبق كما كانت قبل ان يتسرب الانحلال الى القيم القبلية والى النظام القبلي ذاته . المسالة اصبحت الان ان شيئا قد تغير ، وان وضعا جديدا قد اخذ يفرض قيما جديدة ، كنتيجة لتطور تجاري واجتماعي جعل الوضع المالي والتجاري في المقام الاول من الاعتبار ، فكان ان اصبح بنو عبدمناف وبنو عبد الدار في مقدمة « قريش البطاح » ، لانهم اصبحوا اوفر مالا واعظم تجارة . ثم جرت المعايير هكذا بحيث احتلت **امية** في قريش الجاهلية مكان الصدارة مذ اصبح فيها اعظم التجار ثراء ، وبسطت نفوذها المالي على كثير من قبائل الحجاز خارج مكة . فاذا رجعنا الى اصل زعامة قريش من البدء ، اي الى العهد الذي يحدده الاخباريون مبدا لزعامة قريش ، وهو عهد قصي ، راينا روايات ابن الكلبي وابن اسحاق تتفق على تفسير واحد لسبب انتقال الزعامة على مكة من خزاعة الى قريش ، فتقول انه حين مات حليلبن حبشية زعيم خزاعة (حليل هذا والد حبّى زوج قصي) تولى ابو غبشان حجابة البيت بعده ، وكان قد « انتشر ولد قصي ، **وكثر ماله** ، وعظم شرفه ، فراى ـ اي قصي ـ انه اولى بالكعبة وامر مكة من خزاعة وبني بكر .. » (٣) . فهنا نرى ـ في الرواية ـ ان « **كثرة المال** » الذي نتج عنه « **عظم الشرف** » ، اصبح اساسا **مشروعا** لاولوية قصي بتولي السلطة على الكعبة وعلى مكة .

ان تعاظم ثروة قريش كان يزداد تأثيرا في تغيير القيم القبلية ، وفي انتاج قيم جديدة تقوم على قاعدة مادية ـ اقتصادية هي المرجع الاول ، رغم استمرارية الكثير من الاعتبارات القبلية التي اصبحت في المركز الثانوي من التاثير في مجرى الحياة العامة لاهل الجاهلية . بذلك اصبحت مكة في مركز المسيطر على عملية تفكيك البنية الاقتصادية ـ الاجتماعية للمجتمع القبلي من اسسها .

(١) جواد علي : ج ٤ ، ص ١٩٥ .
(٢) سالم : ص ٣٦٧ .
(٣) الطبري (باسناده الى ابن اسحاق) : ج ٢ ، ص ١٨٢ ـ وابن سعد (باسناده الى ابن الكلبي) ج ١ ، ص ٦٨ .

ثانيا ـ الاستثمار الربوي :

يصف **انغلز** اثر المال والربا في المجتمع الاثيني بانه كان من العوامل التي الحقت بالناس الظلم وحرمتهم الحرية (١) . وفي هذا الصدد يقول انغلز انه لم يكن تشريع يلقي بالمدين على قدمي الدائن المرابي كتشريع الاغريق والرومان القدماء (٢) . والواقع ان هذا الوصف ينطبق ، بوجه تقريبي ، على ما كان يجري في مكة وسائر المنطقة العربية الغربية حين بلغ تمركز المال والثراء بأيدي زعماء قريش الذين اصبحوا يشكلون اريستقراطية المجتمع الجاهلي باسره ، حدا وسّع شقة التفاوت في توزيع الثروة وفي الاوضاع الاجتماعية بوجه عام بين سكان مكة نفسها ، فضلا عن اهل البادية، وزاد في فداحة سيطرة هذه الاريستقراطية القرشية على الفئات المستضعفة حتى بين صغار التجار المكيين . وذلك باستغلال عجز هذه الفئة من المشتغلين بالتجارة عن منافسة كبار اصحاب القوافل التجارية ، واضطرارها الى استقراض المال بالفائدة للمشاركة في رحلات هذه القوافل ، وفرض فائدة مرتفعة جدا على ما تستقرضه من المال لهذا الغرض ، بحيث تصل نسبة هذه الفائدة الى مئة بالمئة . وهكذا كان شأن هذه الاريستقراطية مع ابناء القبائل في البادية ، من حيث استغلال حاجاتهم الى استقراض المال بالربا الفاحش لشراء مؤنهم قبل اوان المواسم او لكسب العيش بالمتاجرة . وفوق ذلك كان المرابون يتشددون في المطالبة براس المال والفائدة معا دون امهال المدينين الى حين القدرة على وفاء ديونهم « فكان اهل الجاهلية يقول احدهم لمدينه اذا حلّ عليه الدين : امّا ان تقضي،واما ان تربي (يعني ان تزيد مقدار الربا) » (٣) . لقد كان الربا يدرّ ارباحا كثيرة علىاريستقراطية قريش ، في حين كان يجلب الشقاء المادي على الفئات المستضعفة ، في المدن والحواضر وفي البادية على السواء . ولقد زاد في شقاء هذه الفئات ان الاريستقراطية التجارية كانت تفرض الوانا من الضرائب والاتاوات على التجار الصغار من العرب غير المرتبطين بتحالف مع قريش وعلى التجار الاجانب الوافدين الى مكة (٤) ، وعلى القوافل القادمة من الشام الى اليمن والصاعدة من اليمن الى الشام (٥) ، ومن ذلك ضريبة العشور التي كانت تفرضها على

(١) ماركس ـ انغلز ، المختارات ، مج ٢ قسم ٢١، ص ٣ (بالروسية) .
(٢) المصدر السابق .
(٣) بدرالدين العيني : عمدة القاريء (شرح صحيح البخاري) دار الطباعة المنيرية ١٣٤٨ هـ ، ج ١١ ، ص ٢٠٢ .
(٤) انظر المسعودي : مروج ، ج ٢، ص ٥٨ .
(٥) جواد علي : ج ٤ ، ص ١٨٨ .

من يدخل مكة من تجار الروم (١). والى جانب ذلك كانت قوافل الارستقراطية هذه تدفع لرؤساء القبائل التي تمر القوافل باراضيها جعالات لقاء حمايتها طوال الطريق . لقد كانت هذه الجبايات والجعالات كلها ترفع من كلفة السلع المجلوبة ، فيتحمل المستهلكون والمنتجون الزراعيون والحرفيون وصغار التجار بسبب ذلك غلاء السلع المجلوبة من جهة اولى ، ورخص المواد المحلية التي يتكسبون بها من جهة ثانية (٢) . اما الارستقراطية المالية والتجارية المكية فتكبر بذلك قوافلها حتى تنتظم آلاف الابل (٣) ، ويتعاظم التمركز المالي والتجاري في ايديها .هكذا ، مرة اخرى ، نرى تجارة قريش ومرابحها **الربوية** تزيد في تعجيل عملية التفكك الجارية داخل بنية المجتمع القبلي في الجاهلية الاخيرة . وينبغي ان نذكر هنا ان الاستثمار الربوي لم يقتصر على ارستقراطية قريش في مكة . فقد كان في يثرب وفي الطائف وفي اليمن وفي اماكن اخرى من شبه جزيرة العرب مرابون يعيشون على الربا بطفيلية مربحة دون عناء (٤) .

ثالثا ـ تنظيم العلاقات التجارية :

ان ضخامة المهمة التي كان يقوم بها زعماء قريش الاثرياء في مجال الوساطة التجارية والاتجار مع بلدان العالم الخارجي والاسواق الداخلية ، قد فرضت اشكالا من التنظيمات التجارية المتطورة بالقياس للعصر الجاهلي. ومن المؤكد ان هذه التنظيمات كانت بوحي من ضرورات الافادة المطلقة العائدة لصالح الفئة العليا من تجار قريش وصالح المتعاملين معهم خارج بلاد العرب على مستوى الحكومات او مستوى الفئات التجارية في بلدان الخارج . من هذه التنظيمات ما يتعلق بالاسواق الداخلية ، ومنها ما يتعلق بالمعاملات الخارجية . اما الاولى فتتمثل بتنظيم اسواق موسمية ، كموسم الاشهر الحرم . فقد رتبوا اوقات هذه الاسواق على نحو يضمن لها الهدوء والامان خلال الاشهر التي تعارفوا على تحريم الاقتتال فيها (٥) وقد كان الحج من

(١) الازرقي ابو الوليد ، محمد بن عبدالله بن احمد : اخبار مكة (نشر رشدي الصالح ملحس ، مكة ١٣٥٢ هـ) ج ١ ، ص ١٠١ .

(٢) انظر جواد علي : ج ٨ ، ص ١٩٧ .

(٣) انظر سيرة ابن هشام : ج ١ ، ص ٢٧ ـ ٢٨ .

(٤) انظر جواد علي : ج ٨ ، ص ١٤٩ .

(٥) قسم اهل الحجاز في الجاهلية شهور السنة الى اثني عشر شهرا ، اربعة منها سميت بالاشهر الحرم (ثلاثة متوالية : ذو القعدة ، وذو الحجة ، والمحرم . وشهر منفرد هو رجب) لانهم اعتبروها مقدسة لا يجوز فيها قتال ولا بغي ولا انتهاك الحرمات ، واجازوا في الشهور الثمانية الباقية القتال والغزو (جواد علي : ج ٨ ، ص ٣٧٣) .

اكبر مواسم الربح لقريش ، تبيع قريش ما عندها للاعراب القادمين اليها من البادية ولاهل القرى البعيدة عن مكة ، وتشتري منهم ما يحملونه معهم من مواد وسلع ، ثم تقوم قوافلهم (اي قوافل قريش) بنقل الفائض مما اشترته الى الاسواق الخارجية في بلاد الشام والعراق ، وتشتري في مقابل ذلك ما يحتاج اليه الحجاز واعراب البادية من سلع ومواد » (١) . كما تتمثل هذه التنظيمات الداخلية باشكال اخرى من الجباية المفروضة على الاسواق ، كجباية **المكس**، وهو دراهم كانت تؤخذ من بائع السلع في هذه الاسواق ، وكضريبة الارباح على المبايعات ، وهذه ضريبة قديمة في الجاهلية كانت حكومة قتبان تأخذها على اساس عشر ارباح البيع او الشراء ، ثم عممت فصارت تؤخذ من ارباح كل دخل باطلاقا . هكذا كان شأن سائر الضرائب : تتجاوز حدود التنظيم الضروري فتصبح عبئا فادحا على المستهلكين والمنتجين المحليين وصغار التجار . وهناك تنظيمات اخرى تتعلق بمختلف المعاملات من اجارة ودين ورهان ومزارعة ، وبعضها يتعلق بالعقارات والمسقفات وحقوق الانتفاع بالمراعي ومياه الانهار والعيون ، وبعضها يتعلق بالمكاييل والموازين والمقاييس (٢) ونظام الامانات والودائع والصكوك (٣) . ويمكن ان يدخل في هذا الباب التحالفات المحلية كحلف بني عبدمناف المعروف بحلف المطيبين ، واحلاف بني عبدالدار (٤) .

اما التنظيمات المتعلقة بالتعامل مع الخارج ، فيبدو انها كانت اكثر تطورا ، من حيث اسلوبها المتقدم اولا ، وثانيا ، من حيث كونها تشكل عاملا مساعدا لتطوير الخدمات التجارية وانماء التجارة العربية ولدفع ظروف التطور الاجتماعي القائمة يومئذ نحو ابعاد واقعية جديدة . ان هذه التنظيمات تتمثل باشكال العلاقات التي كانت ارستقراطية قريش تحقق اهدافها التجارية والاقتصادية على اساسها في التعامل مع بلدان العالم الخارجي . ان النجاح الباهر لعملية الوساطة التجارية التي كانت تؤديها الارستقراطية المكية بين بلاد العرب ومختلف البلدان حتى المتصارعة والمتعادية كبلاد الفرس وبلاد الروم ، يدل انه لم يكن نجاحا عفويا . اي انه ما كان يمكن تحقيق شيء منه لو كان متروكا للاتصالات والتعاملات العفوية ، بل لا بد ان وراءه نوعا من التنظيم على مستوى متقدم بالنسبة للعصر . ويبدو لنا واضحا ان ارستقراطية قريش هذه جمعت ، بفضل ممارساتها الطويلة وتنوع صلاتها

(١) المرجع الاخير : ج ٨ ، ص ١٥٨ .

(٢) راجع احمد ابراهيم الشريف : مكة والمدينة في الجاهلية وعصر الرسول (القاهرة ١٩٦٧) ، ص ٢١٦ .

(٣) لامنس : مكة قبيل الهجرة (بيروت ١٩٢٤ ـ بالفرنسية)، ص١٣٠ .

(٤) راجع ابن الاثير : الكامل ، ج ٢ ، ص ٩ .

الخارجية ، ميزتين : الاطلاع الدقيق على شؤون الصراع السياسي بين الفرس والروم ، والحس المرهف بحدود الموقع الذي تقف فيه بين المتصارعين لتحتفظ بمصالحها التجارية لدى كل منهما كاملة . من هنا كان الانطباع المعروف عند الباحثين المعاصرين من ان اهل مكة اتخذوا موقف الحياد بين الساسانيين والبيزنطيين ،وان هذا الموقف كان من مصلحتهم(١). وتدل الاخبار التي تتحدث عن علاقاتهم الحسنة مع الروم والفرس على ان هذه العلاقات كانت خاضعة للتنظيم بالفعل . فليس من باب العفوية ، مثلا ، ان « كانت القوافل التي تذهب من بلاد العرب الى الشام تنزل في اسواق معينة عينتها لهم الحكومة الرومانية لتحصل منهم الضرائب المفروضة على « الصادرات » ولتراقب الاجانب الذين يقدمون الى بلادها . وكانت هذه القوافل اول ما تنزل في البلاد الرومانية تنزل في ايلة ، وهي المعروفة اليوم بالعقبة ، ومنها تذهب الى غزة ، وهناك تتصل بتجار البحر الابيض ، ومن غزة يذهب بعض التجار الى بصرى » (٢) ، بل لا بد ان يكون مثل هذا التحديد نتيجة لاتفاقات « رسمية » معقودة بين اصحاب هذه القوافل او من يمثلهم من زعامة قريش ، وبين الحكومة الرومانية او من يمثلها في بلاد الشام وفلسطين . ولعل الدافع لعقد هذه الاتفاقات لا يقتصر على الرغبة في تحقيق المنافع التجارية المتبادلة ، بل يضاف الى ذلك ما اشير اليه في الكلمة السابقة من حرص الحكومة الرومانية (البيزنطية) على مراقبة تحرك التجار العرب في البلاد الخاضعة لها من المنطقة المتصلة بشبه الجزيرة العربية . وربما كان هذا الحرص منبعثا عن عدم اطمئنان البيزنطيين لحياد زعامة مكة حيال الصراع السياسي بينهم وبين الساسانيين . يؤيد ذلك ما ذكره اوليري ôleary من انه لا يستبعد ان يكون من بين تجار الروم في مكة ــ ويقول الاخباريون انه كان ينزل بمكة بعض تجار الروم (٣) ــ من كان يتجسس للبيزنطيين على العرب ويكتب اليهم

(١) عبدالعزيز الدوري : مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي (دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٩) ، ص ١٢ ــ والسيد عبدالعزيز سالم : ص ٢٥٧ ــ وجواد علي : جـ ٤ ، ص ٢٠٤ .

(٢) احمد امين : فجر الاسلام (ط ٨ القاهرة ١٩٦١) ، ص ١٥ .

(٣) تذكر المصادر العربية من بين تجار الروم الذين اقاموا في مكة شخصيات عرفت انها من موالي بعض زعماء قريش ، امثال : نسطاس الذي كان من موالي صفوان بن امية ، وصهيب الرومي الذي كان مولى لعبدالله بن جدعان ثم صار من اثرياء مكة وقد اسلم بعد وصار من صحابة النبي . ويذكرون ايضا شخصا اسمه يوحنا كان مولى لصهيب الرومي (راجع ابن الاثير : اسد الغابة ، جـ ٢ ، ص ٢٢٠ ــ وابن هشام : السيرة ، ص ٣٢١ ــ الاغاني ، جـ ٤ ص ٢) ــ والازرقي : اخبار مكة ، جـ ١ ، ص ١٠١ ــ اما بشان تواجد الاجانب بوجه عام في بلاد العرب اثناء هذه الفترة فيمكن مراجعة جواد علي : جـ ٨ ، ص ١٩٥ ــ ١٩٦ .

عن صلات العرب بالفرس وعن اتصالات الفرس باهل الجزيرة (١) . وعلى اي حال ، فليس من شك بان العلاقات التجارية بين ارستقراطية قريش والبيزنطيين كانت تخضع لاتفاقات مشروطة بحدود معينة ، كما كان الامر كذلك في علاقاتها بالفرس (٢) والحبشة . فمن الاخبار المعروفة بهذا الصدد ان هاشم بن عبدمناف عقد معاهدة مع الامبراطورية الرومانية ، وعقد عبد شمس بن عبدمناف معاهدة تجارية مع النجاشي (الحبشة) ، وعقد نوفل والمطلب بن عبدمناف حلفا مع فارس (٣) . وللاخباريين روايات بشان « ايلاف قريش » الذي جاء في القرآن الكريم (٤) . ولكن اكثر ما يرد تفسيره عندهم ان هاشما بن عبدمناف هو صاحب الايلاف واول من سنه ، « وذلك انه اخذ عصما (٥) من ملوك الشام ، فتجروا آمنين ، ثم ان اخاه عبد شمس اخذ لهم (اي لقريش) عصما من صاحب الحبشة ، واليه كان متجره . واخذ لهم المطلب بن عبدمناف عصما من ملوك اليمن . واخذ لهم نوفل بن عبدمناف عصما من ملوك العراق ، فالفوا الرحلتين : في الشتاء الى اليمن والحبشة والعراق ، وفي الصيف الى الشام .. » (٦) . هذا التفسير يكاد ياخذ به المؤرخون جميعا . وهو يدل دلالة ساطعة على ان هذه « العصم » التي حصل عليها بنو عبدمناف من حكومات البلدان المجاورة للحجاز ، داخل شبه الجزيرة وحواليها ، قد اتخذت شكل « معاهدات » ، كما يفيدنا المدلول المجازي لكلمة « العصم » ، اي « العهد » . ثم ان هذا التفسير ، واخذ المؤرخين به ، يشيران الى المدى الذي بلغته سيطرة الارستقراطية القرشية ، متمثلة ببني عبدمناف ، على شؤون التجارة في المنطقة العربية الغربية ، خلال النصف الثاني من القرن الخامس الميلادي (يقترن ذكر هاشم عند ولايته السقاية والرفادة في مكة بسنة ٤٦٤ ميلادية (٧) ، بحيث كانوا يملكون من الامر ما يتيح لهم ان يعقدوا المعاهدات وينظموا علاقات المنطقة مع غيرها على مستوى الملوك والحكام وفقا لما تقتضيه مصالحهم التجارية وامتيازاتهم الاجتماعية . واننا لنجد في الشعر

(١) راجع جواد علي : جـ ٤ ، ص ٢٠١ ــ ٢٠٢ .

(٢) يشير لامنس (مكة قبيل الهجرة ، ص ٣٢) الى معاهدات تجارية عقدتها قريش مع كل من حكومتي بيزنطة وطيسفون (فارس) .

(٣) محمد حسين هيكل : حياة محمد (القاهرة ١٩٥٢ ــ ط ٥) ص ٩٧ .

(٤) سورة قريش (مكية) : ١٠٦ ، الاية ١ ــ ٢ .

(٥) العصم بضم فسكون : (جمع مفرده عصام ، وهو في الاصل حبل تشد به القربة او الدلو ، والعروة التي يعلق بها الوعاء ، وبعلاقة المشابهة المعنوية ــ يستعمل مجازا بمعنى العهد (القاموس المحيط ، المنجد : مادة « عصم ») .

(٦) البلاذري : الانساب ، جـ ١ ، ص ٥٩ .

(٧) راجع هيكل : حياة محمد ، ص ٩٧ .

الجاهلي ما يؤيد اولا تفسير « العصم » بمعنى العهد (= المعاهدة) ، وما يؤكد ثانيا سيطرة بني عبدمناف في قريش على المجتمع المكي اقتصاديا واجتماعيا . من امثلة هذا الشعر قول مطرود بن كعب الخزاعي (١) :

يا ايها الرجل المحوّل رحله … هلا نزلت بآل عبدمناف
هبلتك امك ! لو نزلت عليهم … ضمنوك من جوع ومن اقراف(٢)
الآخذون العهد من آفاقها … والراحلون لرحلة الايلاف

وقول الحارث بن حنش السلمي ، وهو اخو هاشم بن عبدمناف لامه (٣) :

ان اخي هاشما ليس اخا واحد … والله ما هاشم بالناقص الفاسد
والخير في ثوبه ، وحفرة اللاحد … الآخذ الالف ، والوافد للقاعد

ان تنظيم العلاقات التجارية بين ارستقراطية مكة والعالم الخارجي على النحو المتقدم ، كانت له انعكاسات اقتصادية واجتماعية على حياة اهل الحجاز في المدن والبادية معا . فقد وفّر الاسباب لانتظام هذه العلاقات دون تركها لعفوية الظروف الطارئة او لتقلبات الاحوال السياسية . هذا اولا . وثانيا ، فتح لتجارة الصادر والوارد والوساطة بين تجارات الشرق والغرب مجالات واسعة الحدود . وثالثا ، كان عاملا اساسيا في نشر التعامل النقدي داخل المجتمع القبلي بمختلف انواع النقد المتداول في مختلف البلدان الاجنبية التي كانت يتعامل معها تجار مكة ، اي انه – كما قلنا سابقا – ادخل الى هذا المجتمع اهم العوامل في تعجيل تفككه وانحلاله. ورابعا ، كان اداة فعالة في ربط اعداد وفئات كثيرة من سكان المدن والبادية بالعملية التجارية ، سواء كان ذلك بمشاركة بعضهم في تمويل القوافل بمستويات متفاوتة ، ام بتشغيل قسم كبير منهم اما ادلاء للقوافل او حراسا لها او مقدمين الخدمات الضرورية لها على المحطات المنتشرة طوال الطرق البرية وفي الموانىء البحرية ، او متاجرين يتبادلون معها السلع الاستهلاكية ، وينشئون تجارات صغيرة بين القبائل ، اضافة الى رؤساء القبائل الذين كانوا يتقاضون الاتاوات والضرائب والهدايا الثمينة لقاء حماية القوافل ، كما كانوا يوظفون مكاسبهم المالية بتجارات كبيرة فتتسع الهوة الاقتصادية الاجتماعية بينهم وبين افراد قبائلهم ، ويتعاظم دور التمايز الاجتماعي في تفكيك النظام القبلي .

---

(١) البلاذري : الانساب ، ج ١، ص ٦٠ – وابن هشام : السيرة ،ص ١١٢ – ١١٤ – وذكر الطبري البيت الاول ولم يذكر قائله (الطبري : تاريخ الامم ، ج٢ ،ص ١٨٠) .

(٢) هبلتك امك : ثكلتك – اقراف : يقصد به الشاعر انهم يضمنون نزيلهم من الجوع ومن البغي او المرض .

(٣) ذكره البلاذري ايضا : المرجع السابق نفسه .

رابعا – تنظيم السلطة « السياسية »

ان التطورات الاقتصادية – الاجتماعية التي عبّرت عنها المؤشرات السابقة ، كانت تعني ضرورة حدوث تطور آخر هو نتيجة حتمية لها . فقد شكّلت هذه التطورات القاعدة المادية لنشأة نوع من التنظيم السياسي يتناسب معها ويكون الاداة الكفيلة بحياطتها وحماية المكاسب التي نتجت عنها . والمقصود بهذه القاعدة هو الملكية الخاصة لوسائل الانتاج ولوسائل استثمار الاخرين بقوة المال التي تتحكم بقوة عمل الناس غير المالكين . لقد تبيّن لنا ، في ما سبق من ظاهرات المجتمع الجاهلي ، ان هذه القاعدة كانت تتمثل بملكية العبيد كوسيلة انتاج ، وملكية الارض المستثمرة في الزراعة ، وملكية المال الموظف في التجارة وفي الاستثمار الربوي . كما تبيّن لنا ان التطور الاقتصادي على هذا الاساس كان قد اخذ يؤدي دوره في تفكيك بنية النظام القبلي البدائي ، اذ احدث اشكالا من التمايز بين اعضاء هذا المجتمع في مستويات المعيشة وتوزيع الثروة العامة والمنتجات من جهة ، وفي حقوق الافراد وترتيب مواقعهم الاجتماعية حتى ضمن القبيلة او العشيرة الواحدة ، من جهة ثانية ، على نحو من التخطي للاعراف القبلية . ويمكن القول – بصيغة اخرى – ان المجتمع الجاهلي كان ، خلال تلك التطورات ، ياخذ طريقه نحو الانقسام الى جماعات **تتناقض** المصالح الاقتصادية لاحداها مع المصالح الاقتصادية لجماعاته الاخرى . أي انه كان يتجه الى مرحلة الانقسام **الطبقي** .

ان هذه الفوارق الاقتصادية – الاجتماعية ، كانت قد بدات تحدث اشكالا اولية من التململ والتمرد (الصعاليك ، الطرداء (١) كعلامة على بدء تحوّل هذه الفوارق الى تناقضات فعلية تصبح اساسا لانقسام المجتمع الى **طبقات** ، وان بصورة جنينية . غير ان هذا الانقسام كان من الطبيعي ان تظهر

---

(١) الصعلوك – لغة – هو الفقير . وصعاليك العرب المعروفون هم فئة من الفقراء انتجهم التمايز المشار اليه . فقد انسلخوا عن قبائلهم تعبيرا عن تململهم وتمردهم وتخلصا من الفقر الذي كانوا يعانون . فان « اكثرهم كان من الفقراء ولا يجدون ما ياكلون ، واذا حصلوا على شيء من غارة او نحوها فشيخ القبيلة هو الذي ياخذ من الغنيمة حصة الاسد ، وهم لا ياكلون الا الفتات » (احمد امين : « الصعلكة والفتوة في الاسلام » سلسلة « اقرأ » (٦) ١٩٥٢، ص ٢٧ . وقد وصف القتال الكلابي حالة الصعلوك بابيات جاء فيها :

اذا جاع لم يفرح باكلة ساعة … ولم يبتئس من فقدها وهو ساغب

(المرجع السابق : ص ٣٥) . ولكن اصدق تصوير لمشاعر التمرد والاحتجاج لدى هؤلاء الصعاليك على واقع التفاوت الاجتماعي ، ما قاله عروة بن الورد احد شعرائهم : ←

علاماته الاولى في مكة قبل ظهورها في البادية ،رغم ان قريشا لم يكونوا يختلفون ، قبل ذلك ، عن اهل البادية من حيث نظامهم القبلي ، فهم عشيرة كسائر العشائر العربية في الجاهلية ، كانت روابط الدم والنسب تحكم علاقاتها الداخلية بعضها مع بعض وعلاقاتها بالعشائر والقبائل الاخرى (1) . ولكن عوامل التطور الاقتصادي التي سبق الكلام عليها ، توفرت في المجتمع التجاري المكي قبل توفرها في البادية . لذا كان طبيعيا ايضا ان يدخل التفكك الى نظام العلاقات القبلية البدائية في مكة قبل غيرها ، وان يؤدي هذا التفكك في مكة الى تحضير العوامل المؤدية الى حدوثه في البادية ، بحكم المركز التجاري والاقتصادي والديني الذي تحتله مكة لا في المنطقة العربية الغربية فحسب ،بل في سائر مناطق شبه الجزيرة ،وبحكم مستلزمات هذا المركز من التأثير في مجمل العلاقات القبلية القائمة في هذه المناطق ، وهي مستلزمات ترتبط بسيطرة الزعامة القرشية المكية على العملية الاقتصادية بمختلف جوانبها في مختلف انحاء شبه الجزيرة . ان تفكك نظام العلاقات الجماعية البدائية ،كان لا بد ان ينتج الشكل البديل له من العلاقات . وقد رأينا ، في ما سبق ،ابرز المقومات الاقتصادية والاجتماعية لهذا الشكل البديل الذي اخذ يتمثل تمركزا للثروة التجارية والنقدية وملكية وسائل الانتاج (العبيد ، والماشية ، وملكية الانتفاع بمياه السقي والمراعي ، وملكية اخصب ارض الطائف المنتجة) في ايدي فئة من قريش في مكة ورؤساء القبائل في البادية . ان سيطرة ارستقراطية قريش الاقتصادية كان لا بد لها ان تنتج ـ بدورها ـ مؤسستها «السياسية» التي من شأنها ان تنظم العلاقة **السلطوية** لهذه السيطرة مع الفئات الاجتماعية الاخرى الخاضعة لاستغلالها الاقتصادي ، وان تضفي على هذه العلاقة وجهها

→ ذربني للغنى اسعى فاني | رايت الناس شرهم الفقير
واهونهم واحقرهم لديهم | وان امسى له نسب وخير
ويقصى في الندي وتزدريه | حليلته ، وينهره الصغير

(سالم : ص ٤٣٩ ـ ٤٤٠)

ومن الصعاليك مغامرون لجأوا الى النهب والغزو ، ومنهم الطرداء الذين طردتهم قبائلهم ، ويسمون الخلعاء لان قبائلهم تخلعهم من الانتساب اليها ، فينتسبون الى قبيلة اخرى على اساس الموالاة بالجوار (راجع سالم : ص ٤٣٦) .

(1) العشيرة ، في اصطلاحات الجاهلية ، مجموعة من القبائل تنتمي كلها الى اصل نسبي واحد ، كما هو شأن قريش ، فهي بطون قبلية متعددة ، وهي بمجموعها عشيرة واحدة . اما الفئة العليا ، اي الارستقراطية التجارية القرشية ، فكان فيها من ينتسبون الى نحو عشرة بطون من قريش .

« الحقوقي » الملائم للوضع التاريخي حينذاك ، كما تفرض « شرعيتها » على تلك الفئات نفسها التي اصبح عليها ان تخضع « سياسيا » كما هي خاضعة اقتصاديا لارستقراطية قريش « الحاكمة » .

كان « الملأ » المكي هو المظهر الاول لتجلي سيطرة قريش بشكلها الذي يمكن تسميته ، في لغة عصرنا ، بالشكل « السياسي » . فهو ـ اي الملأ (1) ـ يمثل آنئذ البذرة الجنينية **للدولة** ، اي المؤسسة السياسية للطبقة التي تهيمن على مجالات النشاط الاقتصادي في المجتمعات الطبقية . وهو في الوقت نفسه يمثل ولادة هذه الطبقة في المجتمع الجاهلي : فقد كان « الملأ » المكي هذا ـ وهو يتشكل تاريخيا من جماعة كبار التجار والمرابين ومالكي العبيد من اهل مكة ـ يجمع كل السلطات في هيئة واحدة ، هي هيئة الملأ نفسه . وقد عززت هذه « الهيئة » سلطاتها تلك بجهاز **قمعي** ، كما تدل الاخبار التي تتحدث عن احابيش مكة (2) . فنحن نفهم من هذه الاخبار ان جماعة « الملأ » اتخذوا من الاحابيش هؤلاء شرطة مسلحين يحرسون الكعبة ، كما يحرسون منازل اعضاء « الملأ » انفسهم . ان لهذه الحراسة دلالة هامة في موضوعنا . فان اقامة شرطة لحراسة الكعبة كان يعني امرا غير ما يتبادر للاذهان من رعاية قداستها الدينية فحسب ، هو حماية اموال القرشيين الذين استغلوا هذه القداسة ليودعوا الكعبة خزائن اموالهم (3) . اما اقامة شرطة لحراسة

---

(1) اسم « الملأ » المكي المعروف يستمد مضمونه التاريخي هذا من دلالته اللغوية . فهو ـ كما تقول المعاجم ـ يعني : الاشراف والعلية والقوم ذوي الشارة ، اي ذوي المظهر الحسن والشرف (انظر القاموس المحيط : باب الهمزة ، فصل الميم ، مادة « ملأ » ،مجلس القبيلة لـ لسان العرب : ص ١٥٤ ـ ١٥٥) .وفي المنجد تعريف طريف للملأ : « الملأ جمع املاء ، اشراف القوم الذين يملأون العيون ابهة والصدور هيبة » (المنجد : حرف الميم ، مادة « ملأ ») .

(2) الاحابيش ، في مصطلح التاريخ الجاهلي ، يطلق على فئة من العبيد السود البشرة الذين يرجعون الى اصل افريقي . وتسميتهم بالاحابيش منشؤها ظن الاخباريين انهم من اصل حبشي . وقد استخدمهم اثرياء مكة في مختلف الاعمال والخدمات (راجع لامنس : العربية الغربية قبل الهجرة ، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥ ـ وجواد علي : جـ ٤، ص ١٩٨) .

(3) انظر لامنس : « الاحابيش والنظام العسكري في مكة » ، مقال له في مجلة المشرق البيروتية ، السنة الـ ٢٤ (١٩٣٦) ،ص ١، ص ٥٢٧ ـ وانظر البلاذري : الانساب . جـ ١ . ص ٨٥ حيث يروي خبرا ينكشف منه ان الكعبة كانت تتعرض للسطو بغية سرقة ما تحويه من نفائس المال . يقول الخبر ان ثلاثة نفر من قريش عدوا على باب للكعبة جعلت عليه صفائح الذهب فسرقوه . رواية البلاذري هذه ـ ويسندها الى ابن عباس ـ يمكن الاستنتاج منها ، اضافة الى تحقيقات لامنس ، ان السطو على الكعبة كان امرا مألوفا لا لسرقة باب مصفح بالذهب فقط ، بل سرقة ما كان يختزنه فيها اثرياء مكة ايضا من اموال .

منازلهم فكان يعني حمايتها من « غضبة الفئات الناقمة في المدينة (مكة) ولنقمة الحجاج الفقراء » (١) .

ان قيام « الملأ » كشكل من اشكال السلطة « السياسية » لسيطرة الفئة المالكة وسائل الثراء واستغلال الآخرين ، يبدو انه مرتبط تاريخيا بسيطرة الارستقراطية التجارية القرشية . فليس لدينا من المصادر والوثائق ما يشير الى وجود هذا الشكل من التجمع ، بمضمونه الاقتصادي ـ والاجتماعي ، قبل ان تتسلم ارستقراطية قريش هذه زعامة مكة وولاية الكعبة . ان كل ما نعرفه من امر زعامة مكة وولاية الكعبة في العهد السابق لعهد قريش، انهما كانا يقتصران على القيام بوظائف الحج وتزعم الحجاج وهم يؤدون الطقوس الجاهلية في موسم الحج ، وان اساس التزعم اساس قبلي محضا ، اي انه ينشأ اما عن تقدّم قبيلة او عشيرة على غيرها بنوع من انواع الشرف القبلي المعترف به في تقاليد الجاهلية القبلية واما عن غلبة في احدى معارك الاقتتال العشائري . ويستفاد من روايات الاخباريين عن تاريخ مكة قبل الاسلام انه تعاقب على ولاية الكعبة وزعامة مكة قبائل جرهم القحطانية « ثم قبائل خزاعة ، ثم القرشيون ، وان حلول خزاعة محل جرهم كان بالطريقة الثانية ، اي بالغلبة الحربية (٢) . وقد بقي لجرهم، في عهد خزاعة ، بقية من الشان في امور الحج ، اذ كانت « صوفة » ـ وهي من جرهم ـ تتولى الاجازة للحجاج في الافاضة من عرفة الى منى وفي رمي الجمار (٣) ، حتى زال عهد خزاعة واستقام الامر كله في مكة لقريش .

لم تكن اذن ولاية الكعبة وزعامة مكة ، قبل السيطرة القرشية ، تقوم على غير الاسس القبلية التقليدية . ولكن الامر يختلف جدا حين يأتي دور قريش . صحيح ان روايات الاخباريين تحدثنا عن اقتتال حدث بين قصي وقومه وحلفائه وبين صوفة الجرهمية اولا ، ثم خزاعة وبني بكر ، اي ان وصول قريش بزعامة قصي لم تختلف طريقه ، وهو القتال ، عن طريق الذين سبقوه ـ هذا صحيح ، غير ان المسألة ليست مسألة القتال بذاته ، بل جوهر المسألة هنا يكمن في ادعاء قصي اولويته بالامر وفي تعليل هذه الاولوية عند الاخباريين . ان المصادر العربية ، حين تقصّ حكاية هذا التغيير التاريخي تعتمد في الغالب رواية ابن الكلبي ، وبعضها يعتمد رواية ابن اسحاق ، ولكن ليس من تناقض بين الروايتين . والفرق بينهما في امر

(١) بليايف : ص ١٤١ ـ ويقول جواد علي (جـ ٤ ، ص ١٩٨) عن الرقيق في مكة انهم كانوا يستخدمون كسلاح للدفاع عن السادة الاثرياء في السلم وفي الحرب .

(٢) راجع الطبري : جـ ٢ ، ص ١٨٣ . (٣) المصدر السابق .

واحد . فالاولى تعلل الاولوية التي ظفر على اساسها قصي بولاية الكعبة وحكم مكة . والثانية تكتفي بتفاصيل الحكاية وتخبر عن نتائجها . فاذا جمعنا التعليل والنتيجة ، اضافة الى التفاصيل الواردة في كلتا الروايتين بنص واحد تقريبا ، وجدنا الضوء الذي يكشف جوهر المسألة ويثير الابعاد الحقيقية لهذا التغيير التاريخي : اما التعليل ، فقد سبق ان اشرنا اليه، وهو قولهم عن قصي انه : « ... لما هلك حليل بن حبشية (لحي الخزعي) وانتشر ولد قصي ، وكثر ماله وعظم شرفه ، رأى انه اولى بالبيت وامر مكة .. » (١) ، اي ان قصيا اكتسب هذه **الاولوية** من كونه **اصبح ذا مال** كثير بالدرجة الاولى ، كما نفهم من هذا التعليل ، لان انتشار الولد لم يكن يُعَدّ وحده معيارا لهذه الاولوية ، ولان الشرف العظيم يبدو في نص الرواية انه امر اكتُسب اكتسابا في زمن معين ، بدليل « لمّا .. » الزمنية ، فهو اذن غير الشرف الموروث الذي كان من المعايير القبلية ، بل هو الشرف الحادث بفضل نجاح قصي في تحصيل المال والثراء . وفي حكاية الروايات كلها عن توصية قصي ،عند شيخوخته،بسلطاته لولده البكر عبدالدار، دليل على صحة هذا الفهم لمفهوم الشرف هنا . فان هذه الروايات تقول انه « لما كبر قصي ورقّ ، وكان عبدالدار بكرَه (...) وكان عبد مناف **قد شرف** في زمان اخيه (...) فقال قصي لعبدالدار : اما والله لالحقنك بالقوم وان كانوا **قد شرفوا عليك** ... » (٢) . انه لواضح في هذه النصوص ان المقصود بالشرف كسب المال والنجاح في السعي له . واما **النتيجة** التي تعنى بها رواية ابن اسحاق اكثر من عنايتها بالتعليل ، فهي قول هذه الرواية ، بعد سرد التفاصيل : « .. فولي قصي البيت وامر مكة وجمع قومه من منازلهم الى مكة ، وتملّك على قومه واهل مكة ، فملّكوه ، فكان قصي أول ولد كعب بن لؤي أصاب ملكا اطاع له به قومه ، فكانت اليه الحجابة والسقاية والرّفادة والندوة واللواء (٣)، فحاز شرف مكة كله ، وقطع مكة ارباعا بين قومه ، فانزل كل قوم من قريش منازلهم من مكة التي اصبحوا عليها » (٤) .

(١) ابن سعد : الطبقات ، جـ ١، ص ٦٨ ـ ٦٩

(٢) الطبري : جـ ٢ ، ص ١٨٣ ـ ١٨٤ .

(٣) هذه الوظائف العامة قديمة في الجاهلية عدا الندوة ، جرى العرف الجاهلي ان يتولاها من تتوفر له الزعامة القبلية في مكة . اما الحجابة فهي تولي مفاتيح الكعبة وفتح ابوابها للحجاج في المواسم الدينية . والسقاية ان تهيأ للحجاج احواض الماء من الجلد في فناء الكعبة. والرفادة اطعام المحتاجين من الحجاج اثناء ايام الحج . اما اللواء فوظيفة يقوم بها من يرفع لواء الحرب امام المحاربين عند الحاجة الى ذلك . وهناك وظيفة القيادة ايضا في مكة ، وهي تعني قيادة الجيش في الحرب (راجع سيرة ابن هشام ، جـ ١ ، ص ١٣٢ ،ص ١٢٧ .

(٤) الطبري : جـ ٢ ، ص ١٨٤ .

نفهم من ذلك كله ان انتقال زعامة مكة الى قريش لم يستند الى عرف قبلي تقليدي مقرر ، ولم تكن الغلبة الحربية منطقه المعتمد في الاساس ، بل كان مستنده واساس منطقه امرا جديدا قرره وحسمه ما كان قد حدث من تطور اقتصادي ـ اجتماعي جعل **للمال** سلطانا يحكم منطق الاحداث ويغير معايير الاشياء ويؤثر في مجريات الواقع الاجتماعي الناشيء عن ذلك التطور . اننا نقرا في سياق الروايات السابقة الذكر حكما اصدره شخص احتكم اليه كل من فريق قصي وفريق خزاعة وبني بكر بعدما اقتتلا شديدا ثم تداعيا الى الصلح . تقول هذه الروايات ان يعمر بن عوف بن كعب الذي احتكما اليه اصدر حكمه على النحو الاتي : « ان قصيا اولى بالكعبة وامر مكة من خزاعة ، وان كل دم اصابه قصي من خزاعة وبني بكر موضوع (1) يشرخه تحت قدميه (2) ، وان ما اصاب خزاعة وبنو بكر من قريش وبني كنانة وقضاعة ففيه الدية مؤداة وان يخلى بين قصي بن كلاب وبين الكعبة ومكة . فسمي يعمر بن عوف يومئذ الشراخ لما شرخ من الدماء ووضعمنها . » (3) . انه حكم غريب حقا يلفت الانتباه ويثير الدهش ، ولكنه ينبيء بأنالامر الجديد الذي قرر الاولوية ، بصورة موضوعية ، لقصي على من كانوا سدنة الكعبة وسادة مكة قبله ، هو نفسه ـ اي هذا الامر الجديد ـ كان وراء هذا الاسلوب المثير الذي اتخذه حكم يعمربن عوف . لماذا استحق قصي ان يكون اولى بالكعبة وامر مكة من خزاعة ؟. لماذا الدم الذي سفكه قصي من خزاعة وبني بكر موضوع لا جزاء عليه ولا دية مؤداة ، بينما الدم الذي أصابته خزاعة وبنو بكر من قريش وكنانة وقضاعة فيه الدية مؤداة فلم يوضع ولم يشرخ تحت الاقدام ؟ . . . لو لم يكن هذا الحكم الصارم غريبا عن الاعراف والتقاليد القبلية الجاهلية لما لفت نظر اهل زمانه حتى سموا صاحبه « بالشراخ » بقدر ما شرخ حكمه من دماء وما اسقط منها تحت قدمي قصي دون « تبرير » . فهل كان حكمه ذاك اعتباطيا لا يقوم على اساس اطلاقا ؟ . نقول : لا ، فانما هو اعتباطي بشكله وصورته الظاهرة . اما مضمونه فان له منطقه الواقعي التاريخي الذي « يبرره » .. ان منطق التطور الاقتصادي الذي منح قصيا « شرف مكة كله » هو اساس المنطق الواقعي التاريخي الذي انتج حكما بهذا الشكل على لسان « الشراخ » ، وهو نفسه اساس الاذعان لهذا المنطق لدى جميع

(1) موضوع ، اي ملغى لا يستوجب جزاء او حقا كالدية مثلا . يقال : وضع الجناية عن فلان ، بمعنى اسقطها .

(2) يقال : شرخ الراس ، اي كسره . ويقال : شرخ الرجل ، اي اصابه في مشرخه وهو مقطع العنق . فالاستعمال في هذا النص اذن مجازي يعني ان كل حق او جزاء عن دماء القتلى يتحطم وينحر تحت قدمي قصي، فلاحق عليه ولا جزاء .

(3) المصدرين السابقين (البلاذري ، الطبري) ، الصفحات نفسها .

الفرقاء الذين احتكموا الى هذا الحكم الشراخ دون اعتراض . .

اما « **الندوة** » ، فهي و « الملأ » معا يمثلان التجلي البشري ـ «التنظيمي» لهذا المضمون الواقعي التاريخي نفسه . كانت « الندوة » مجتمع « الملأ » في دار قصي ، لرعاية الوليد « الطبقي » الذي انجبته ظروف انحلال النظام القبلي البدائي ، ولرعاية « المؤسسة » ـ الجنين التي كانت تتمخض بها تلك الظروف ذاتها ، ليكون « للطبقة » المولودة نظامها الجديد ، وليكون لهذا النظام سلطاته واجهزته المتناسبة مع وضعه التاريخي . لقد اعطانا الاخباريون، بسخاء ، ما نحتاج اليه من مادة اخبارية عن هذه « الندوة » لتكوين الرؤية العلمية لها دون التباس او تشكك . قالوا ان قصيا « ابتنى دار الندوة وجعل بابها الى البيت (الكعبة) ، ففيها يكون امر قريش كله وما ارادوا من نكاح (عقد زواج) اوحرب او مشورةفيما ينوبهم، حتىان كانت الجارية تبلغ ان تدرع فما يشق درعها الا فيها (1) ، ،ثم ينطلق بها الى اهلها ، ولا يعقدون لواء حرب لهم ولا من قوم غيرهم الا في دار الندوة ، ولا يعذر لهم غلام (2) الا في دار الندوة . ولا تخرج عير (3) من قريش فيرحلون الا منها . ولايقدمون الا نزلوا فيها (. . .) وانما سميت الندوة لان قريشا كانوا ينتدون فيها ، اي يجتمعون للخير والشر » (4) .

هذا النص يتردد ، بفوارق شكلية قليلة ، في معظم روايات الاخباريين. وهو ـ كنموذج لسائر النصوص ـ يدل ان « ملأ » مكة قد جعلوا « لندوتهم » سلطة مطلقة وشاملة بحيث يخضع لرقابتها واشرافها حتى الشؤون الخاصة بالاخص ـ ما يتعلق بالعقود والمعاملات وكل ما له صلة بالحياة الاقتصادية والاجتماعية ، وكذلك شؤون المواسم الدينية . فعلى ذلك ، تملك « الندوة »، باسم «الملأ» ، من السلطات ما يشبه السلطاتالتشريعية والتنفيذية والقضائية والادارية مجتمعة في هذه الهيئة الواحدة (الملأ) ، اي الفئة العليا من قريش، المتازة ، حصر « الملأ » حق دخول دار الندوة في من بلغ سن الاربعين من

(1) الدرع للجارية (الفتاة) : ثوب صغير تلبسه في بيت اهلها . فاذا بلغت عمر الشباب شق عنها هذا الدرع ، والبسوها درع المراة ، اي الثوب الكبير تلبسه المراة في بيتها .ويبدو ان ذلك كان يجري في الجاهلية بمراسم احتفالية .

(2) اعذروا الغلام : ختنوه .

(3) يقصد بخروج العير (الابل) انطلاق القافلة برحلة تجارية .

(4) ابن سعد : الطبقات ،ج ١، ص ٧٠ ـ انظر البلاذري : الانساب ، ج ١ ، ص ٥٢ ـ انظر اليعقوبي : تاريخه ، ج ١ ، ص ١٩٧ .

قريش باستثناء اولاد قصي . فان لهم جميعا حق دخولها (١) حتى من كان منهم دون الاربعين ، فذلك امتياز لذوي السلطة ..

ويقول الاخباريون ايضا ان قصيا حين كبرت سنه اوصى لولده البكر ، عبد الدار ، بولاية الندوة والحجابة والسقاية والرفادة واللواء ، كما في انساب البلاذري (٢) وطبقات ابن سعد (٣) ، او بالندوة وحدها عند اليعقوبي (٤) ، او بالندوة والحجابة واللواء عند الازرقي (٥) .اي ان الروايات متفقة على الايصاء بالندوة لعبد الدار . فماذا نستفيد من ذلك ؟. ان ذلك يحمل – في نظرنا – دلالتين : اولاهما ، ان الندوة كانت لها صفة « المؤسسة » العامة . فالولاية عليها – كما نفهم من هذه الروايات – كالولاية على وظائف الكعبة والحج (الحجابة،السقاية،الرفادة)ووظيفةاللواء. والدلالة **الثانية** ،ان اتفاق الروايات كلها على ايثار عبد الدار بولاية الندوة ، حرصا من قصي على ان يلحقه بأخوته الذين **شرفوا** عليه ، كما في تعبير قصي نفسه ، يدل على انها – اي الندوة – تتميز من سائر المناصب العامة باهمية خاصة استدعت هذا الايثار ليرفع من شأن عبد الدار ويلحق بشرف اخيه عبد مناف. وقد راينا سابقا ان شرف عبد مناف هو نجاحه العملي في كسب المال والثراء . ذلك يعني ان الندوة ، بما لها من امتياز لكونها مركز السيطرة الاقتصادية ، القرشية ، استحقت ان تكون هي طريق عبدالدار الى « الشرف » الموازي « لشرف » عبد مناف .

ظهرت « الندوة » وظهر « الملأ » اذن في مكة،ليكونا معا تعبيرا **سلطويا** عن سيطرة قريش الاقتصادية . فهو – لذلك – كان التعبير التاريخي ، في هذه المرحلة من الجاهلية ، عن ان ظروف التطور الاقتصادي في هذا الجانب من بلاد العرب،تحمل الان في احشائها جنين « **التناقض** بين القوى الاجتماعية القابضة على زمام هذا التطور والقوى الاجتماعية الاخرى المؤهلة – موضوعيا – ان تشكل الالية الداخلية المنتجة لهذا التطور . ان سلطة الملأ والندوة هي هذا « الجنين » انه جنين **دولة** التجار والمرابين ومستغلي سائر المنتجين من الاحرار (الزراع ، والحرفيين ، ومربي الماشية) .

ان ظهور هذا الشكل من « الدولة – الجنين » ، هو في الوقت نفسه شكل **لوحدة التقطع والاستمرارية** في تاريخ شبه الجزيرة العربية . فالدولة ،

(١) سالم:ص ٢٦٧ – نقلا عن قطب الدين النهرواني:الاعلام باعلام بيت الله الحرام،ص١٤٥.

(٢) ج ١ ، ص ٥٣ .

(٣) ج ١ ، ص ٧٣ .

(٤) تاريخه : ج ١ ، ص ١٩٩ .

(٥) تاريخ مكة : ج ١ ، ص ٦٢ .

حتى بشكلها الجنيني هذا ، لم تنشأ في هذه المرحلة الاخيرة للجاهلية ، من نقطة الصفر . فقد وجدت الدولة في مراحل سابقة من هذا التاريخ . ولكن قوانين الحركة الاجتماعية ، كقوانين الحركة الطبيعية ، لا تمضي في مسار متصل دون انقطاع . غير ان الانقطاع ليس شيئا من خارج حركة المسار ، بل هو شيء من طبيعة هذه الحركة ذاتها . لقد وضعنا هذه المسألة في مطلع الفصل ، فلا داعي لتكرار ذلك هنا سوى ان نزيل ما قد يتوهم من وقوعنا في التناقض ونحن نتكلم في هذا الموضع على ظهور معالم السلطة المعبرة عن شكل جنيني للدولة ، فكأننا نفترض بذلك ان بلاد العرب لم تعرف من قبل في تاريخها اشكالا اخرى للدولة ، مع اننا اشرنا، في سياق هذا الفصل نفسه، الى بعض الدول العربية التي ظهرت خلال هذا التاريخ . فالواقع انه لا تناقض بين هذا وذاك ، بناء على مقولة وحدة التقطع والاستمرار الديالكتيكية . اما العوامل التاريخية لما حدث من انقطاع في مسار التطور ببلاد العرب ، فان الوثائق والمعطيات التي نملكها بهذا الشأن قد تصلح تفسيرا لتلك العوامل ، ولكنها لا تزال غير كافية .

– معالم ثقافية عربية
في العصر الجاهلي

١ – بين مجتمع الجاهلية وثقافته :

ان العلاقة بين الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي (الفكر) ، علاقـة موضوعية شمولية . فهي لا تختلف في بعض الشعوب او المجتمعات عنها في البعض الاخر . نعني بها العلاقة التي تحتم انعكاس الوجود المادي ، بمختلف اشكاله ومظاهره ، على وعي الانسان : كل انسان ، في كل زمان ومكـان . ان الحتميات العامة في تاريخ الوجود الاجتماعي هي واحدة في كل مجتمع ، كما هو شان الحتميات العامة في تاريخ الوجود الطبيعي . اما الاختلاف بين شعب وشعب او بين مجتمع واخر ، فينحصر في الخصائص المميزة لاشكال التحقق الملموس لهذه الحتميات في هذا المجتمع او ذاك ، وفي هذه المرحلة التاريخية او تلك ، وتأتي اشكال العلاقات الاجتماعية في اساسها . اما انعكاس الوجود الاجتماعي على الوعي الاجتماعي ، فهو من هذه الحتميات العامة التي لا استثناء فيها البتة ايضا . ولكن الخصائص المميزة لاشكال العلاقات الاجتماعية هـي التي تقرر الخصائص المميزة لاشكال هذا الانعكاس .

ذلك قانون عام ، فهو ــ بالضرورة ــ ينطبق كليا على الوعي الاجتماعـي لعرب الجاهلية . فان هذا الوعي ــ ككل وعي بشري لكل مجتمع ، في كل عصر ــ كان من الحتم ان يعكس واقع النشاط الاجتماعي بخصائصه المتميزة فـي المجتمعات الحضرية والمجتمعات البدوية التي عرفتها مناطق شبه الجزيرة العربية خلال مراحل تاريخها المسمى بالتاريخ الجاهلي . ان تجليات هذه الحتمية الموضوعية في وعي تلك المجتمعات ، هي ما ندعوه بالمعالم الثقافية العربية لعصر الجاهلية ، فهي ذاتها تجليات **معرفية** ، اي انها نتاج انعكاسات العالم الخارجي (الطبيعة ، والمجتمع) على وعي اسلافنا في ذلك العصر ، وتحول هذه الانعكاسات الـى اشكال من **المعرفة** . ولكن ليس شرطا ان تكون هذه معرفة كاملة متطابقة مـع حقائق هذا العالم ، بل العكس هو المتوقع ، نظـرا لان المعرفة عمليـة معقـدة تستلزم تاريخا طويلا من تطور المجتمع وتطور الوعي لكي تقترب المعرفة البشرية من حقائق العالم المطلقة . ان معالم الثقافة العربية في الجاهليـة ، هـي اذن

مجموعة من معارف العرب الجاهليين عن العالم المحيط بهم، العالم الذي يتأثرون به ويؤثرون فيه ، يعيشون في ظروفه وشروطه الخاصة ويعيش هو في وعيهم بظروفه وشروطه الخاصة تلك نفسها . وهذا هو التطابق الوحيد الضروري بين اشكال الوعي الاجتماعي وواقع العالم المادي الذي ينعكس في هذا الوعي ، اي التطابق بين مستوى تطور الوعي ومستوى تطور البنية الاجتماعية في الظروف والشروط التاريخية الواحدة المعينة . ولكن ، لا بد ان نلحظ هنا واقعا تاريخيا في موضوعنا قد ينفي هذا الشكل من التطابق . وهو ما سبق القول فيه من ان مستوى تطور الاشكال الثقافية التي عرفناها عن مرحلة الجاهلية المتصلة بعصر الاسلام ، كان اعلى من مستوى شكل العلاقات الاجتماعية لهذه المرحلة.

فهل يعني ذلك خرقا لقانون الانعكاس ؟. للاجابة عن السؤال ينبغي ان نبحث عن اساس هذا التفاوت بين المستويين . ان **الانقطاع** التاريخي النسبي بين المراحل القديمة للتاريخ العربي الجاهلي ومرحلته الاخيرة ، هو الذي احدث تلك الفجوة بين الاشكال الثقافية والبنية الاجتماعية في المرحلة المذكورة ، حتى بدت ــ اي الاشكال الثقافية ــ كأنها مستقلة عن شرط وجودها ، اي عن البنية الاجتماعية، استقلالا يكاد يكون تاما من حيث التفاوت الهائل بين مستوى تطور كل منهما بالقياس الى مستوى تطور الاخرى. فكيف نفسر ذلك ، اي كيف نفسر ان الانقطاع التاريخي هذا فعل في البنية الاجتماعية ما لم يفعله في الاشكال الثقافية التي انتجتها هذه البنية حتى حدث هذا التفاوت في مستوى تطور الجاهلية الاخيرة ، مع وجود علاقة الترابط الموضوعي بينهما ، الناشئة عن علاقة الانعكاس ؟. ان التفسير العلمي لهذا الواقع التاريخي يقوم على فهم علاقة الانعكاس نفسها فهما **دياليكتيكيا** بعيدا عن الفهم **الميكانيكي** لها، او ــ بصياغة اخرى ــ يقوم على استيعاب دياليكتيك العلاقة بين المادي والروحي ، بين العالم **ومعرفة** العالم . اننا نقول ــ حقا ــ بأن المعرفة هي انعكاس للعالم على وعي الانسان . ولكن الانعكاس هنا ليس يحدث بالبساطة التي يحدث بها انعكاس الاشياء والاشخاص على المرآة . انه يحدث **بعملية** معقدة لها اليتها الداخلية المركبة ، اي ان لها حركيتها المستقلة نسبيا عن حركية الوجود المادي الذي هو مصدر الانعكاس . هذا اولا . ومن هذا الوجه الاول ذاته ينشأ وجه **اخر** لعملية المعرفة هذه . فهي ، بحكم ما تتميز به من تعقد وتركيب واستقلال نسبي عن شرط وجودها ، اي عن البنية الاجتماعية، تتميز كذلك ببطء حركيتها ، اي **بزمنيتها** الخاصة التي لا تقاس بالزمن الخارجي ، زمن الواقع الاجتماعي نفسه . من هنا لا **تتشكل المعرفة** بأشكال ثقافية معينة تنتمي الى بنية اجتماعية معينة ، الا بعد وقت قد يتأخر كثيرا عن وقت تشكل البنية الاجتماعية هذه التي تنتجها . لهذا كله كانت صفة **الثبات والاستقرار** النسبيين من الصفات المميزة للاشكال الثقافية بوجه عام ،

بمعنى انها لا تتأثر مباشرة بالتغيرات الجوهرية ، اي التقطعات او القفزات التي تحدث في تعاقب البنى الاجتماعية، بل تبقى ــ اي الاشكال الثقافية ــ محافظة وقتا ما ، على نمطية الالية الداخلية لحركة تطورها بعد تلك التغيرات . ان من شأن كل تقطع في حركة تاريخ معين ان يبدأ مباشرة بالاساس المادي الاقتصادي للبنية الاجتماعية متخذا شكلا جديدا **لاستمرارية** هذه الحركة يضعها في حالة قفزة نوعية صاعدة، او يضعها في حالة انحناء حاد هابط ، اي كابح لدوافع التطور الموضوعية ، ولكن بعوامل كبح موضوعية كذلك قد تأتي من خارج الظروف الداخلية لتلك الدوافع ، كشأن الغزو الحبشي لليمن ، مثلا . فقد حدث ذلك في وقت كانت تتوفر فيه الظروف التاريخية لحدوث تطور نوعي في اسس العلاقات الاجتماعية يبدأ بجنوب شبه الجزيرة لتمتد تأثيراته الى الشمال . ولكن ما احدثه هذا الغزو الخارجي من اضطراب في الداخل ، قد **قطع** فعل تلك الظروف اذ اوجد الخلل في الاسس المادية (انهيار سد مأرب ، خراب الزراعة) التي كانت مؤهلة ان تحدث قطعا تاريخيا من نوع اخر ايجابي ، اي قفزة نوعية في استمرارية حركة التاريخ العربي عند احدى مراحله القريبة من عصر الاسلام . ان هذا القطع السلبي الكابح ، قد ابعد مسافة التطور بين النقطة الصاعدة في خط حركة العلاقات الاجتماعية خلال عهود الدول المعينية والسبئية والقتبانية والحميرية ، وبين النقطة الهابطة في هذا الخط نفسه ، اي النقطة التي تقع فيها فترة الجاهلية الاخيرة ، مع التوكيد من جديد ان هذه المسافة بين النقطتين ليست خارجة عن خط استمرارية التاريخ العربي بين الجاهليتين .

٢ – تفاوت بالشكل ، وتطابق بالمحتوى :

ذلك هو التفسير العلمي لما نجده من فارق بين مستويين يفترض ان ينتظما معا في علاقة من التطابق موضوعيا : مستوى البنية الاجتماعية في اخريات العصر الجاهلي ، ومستوى الاشكال الثقافية التي هو نتاج تلك البنية وفقا لقانون علاقة الانعكاس الدياليكتيكية . **ولكن ،** نخشى هنا ان يقع التباس في فهم ما اردنا من تقرير هذا الفارق ومن تفسيره العلمي . فليس ينبغي ان يفهم من ذلك اننا ننفي علاقة التطابق كليا بين ثقافة الجاهلية الاخيرة والبنية الاجتماعية السائدة فيها . اننا نقصد بالفارق بينهما ما يقع في حدود **الشكل** ليس غير ، اي الشكل اللغوي والشكل التعبيري لثقافة الجاهلية ، ولا نقصد نفي التطابق من حيث محتوى هذه الثقافة . اما ما قلناه منذ قليل بشأن صفة الثبات والاستقرار ، فكان يعني **اشكال** الثقافة بوجه التخصيص ، فليس يصح تعميمه الى **محتوياتها** . والمسألة هنا ترجع ــ بالاساس ــ الى قوانين العلاقة بين الشكل والمحتوى في كل شيء . فانه بالرغم من التداخل المعقد بين شكل

الشيء ومحتواه ، تبقى هناك خصائص لكل منهما ينفرد بها عن الاخر . ومن هذه الخصائص ان الشكل هو الجانب **المحافظ** من الشيء ، وان المحتوى هو الجانب الاسرع طواعية لعوامل التحول . والاصل في ذلك ان التحول – ونعني هنا التحول النوعي – يتناول جوهر الشيء . واذا كان المحتوى هو الذي يحدد جوهر الشيء ، كان من طبائع الامور اذن ان تبدأ به عملية التحول ، في حين يبقى الشكل محتفظا بصيغته القديمة حتى يبلغ التناقض بينه وبين المحتوى الجديد حد الصراع الذي لا يمكن استمراره ، فيحل التناقض حينئذ على اساس التطابق بينهما لحساب الجديد ، اي لحساب التحول النوعي .

ان هذا المبدأ النظري يمكن تطبيقه على **الواقع التاريخي** في موضوعنا، اي واقع العلاقة المحددة بين اشكال الثقافة الجاهلية ومحتوياتها . فهنا ، الى جانب ما هو ملحوظ من عدم التطابق بين اشكال هذه الثقافة وبين البنية الاجتماعية التي تعبر عنها، نجد التطابق قائما بالفعل بين محتوى ثقافة الجاهلية الاخيرة وبين هذه البنية. لقد كان المستعرب الروسي كراتشكوفسكي على حق في ما عبر به عن هذا التطابق المتمثل بابرز مظاهر الثقافة الجاهلية المتصلة بالاسلام ، وهو **الشعر** ، حين قال عن الشعر الجاهلي انه الصورة الصادقة المعبرة بأمانة عن خصائص الحياة العربية القبلية ، والبيئة التي نشأ فيها هذا الشعر ، وانه لذلك يعتبر لدى ذوي الاختصاص الموثوق بهم اوثق مصدر لمعرفة احوال العرب وعاداتهم واعرافهم في تلك المرحلة (1) .

٣ – تحديد المعالم الثقافية الجاهلية :

ان هذا « الواقع التاريخي » نفسه سيكون مرجعا لنا ايضا في سبيل رؤية واقعية تفصيلية لمعالم الثقافة العربية في احدى الحلقات الواضحة من تسلسل تكوناتها الاولى . ومعنى ان تكون الرؤية **واقعية** هنا ، هو ان نرى تلك المعالم في حركتها التاريخية ، اي في علاقتها بحركة التاريخ العربي في زمنه الجاهلي الاخير . ان اهمية هذه العلاقة تنبع من كون الزمن الجاهلي الاخير نفسه ذا اهمية معينة في حركة هذا التاريخ. اذ كانت تتراكم فيه تغيرات كمية تؤذن بنوع من **القطع** الكيفي مع بنية النظام القبلي البدائي . وقد عكست المعالم الثقافية التي نشير اليها، سمات هذا الزمن التاريخي بكثير من بساطة الصدق وشفافيته . على قاعدة من هذه المنطلقات كلها نبني رؤيتنا الواقعية التفصيلية المحددة لابرز هذه المعالم ، وهي :

(1) اغناطيوس كراتشكوفسكي : الشنفرى انشودة الصحراء ، موسكو – لينينغراد ١٩٥٦، ٢/ص ٢٢٨ (بالروسية) .

اولا – المعلم اللغوي :

لسنا ننطلق في الكلام على هذا المعلم من وجهة نظر كون اللغة ، كلغة مجردة، معلما ثقافيا، بمعنى انها تشكل بذاتها بناء ثقافيا معينا له كيانية البنى الثقافية المختلفة ، كالشعر مثلا في جانب وكالنظر الفلسفي في جانب اخر . ان اللغة ليست كذلك البتة ، اي ليست لها هذه الكيانية الثقافية ، بل هي لا تمثل من البناء الثقافي سوى ما تمثله « المادة الاولية » الضرورية من البناء المعماري او من المركبات الصناعية مثلا . وانما ننطلق ، في الكلام على ما سميناه «المعلم اللغوي » من وجهة نظر اخرى ، هي الوجهة التي بها تختلف اللغة عن اية «مادة اولية » من مثل مادة العمارة او الصناعة . انها تختلف عن هذه بكونها – اي اللغة – ذات حياة معينة ، لانها ذات علاقة مباشرة بحياة الانسان ، اي بالنشاط الاجتماعي للانسان . فان اللغة ، من هذه الجهة ، تتمتع ببعض خصائص الكائن الحي – الانسان . ان لها من هذه الخصائص طاقة النمو والتطور بقدر ما يكون الناس الذين يتفاهمون بها طاقة النمو والتطور في ميادين نشاطهم البشري . من هنا تصبح قراءة لغة هذا الشعب او ذاك، قراءة لمقياس من مقاييس حياته في درجات نموه وتطوره ، وقراءة ايضا لصور الاشياء الحسية التي يختارها او يصنعها كأدوات لنشاطه الحي خلال الممارسات المباشرة اليومية المشتركة من كل نوع وفي كل حقل نشاطي بشري، انتاجيا كان ام غير انتاجي . من هذه الجهة وحدها يمكن الكلام على اللغة كمعلم ثقافي ، اي من حيث هي « مادة » حية ضرورية لتشكيل اية بنية او كيانية ثقافية . والفرق بينها وبين اشكال الوعي البشري ذات البنيات الثقافية ، او ذات الصفة **المعرفية** ، ان هذه الاشكال حين تعكس وجوه النشاط الاجتماعي لجماعة بشرية معينة ، انما تعكسه بعملية ذهنية مركبة لها نظام حركتها المعقد ، تخلق بها واقعا اخر ، هو واقع ذهني تجريدي بينه وبين الواقع المادي او الاجتماعي ، مسافة هي المسافة بين الشيء كما هو في حركته المباشرة والشيء نفسه متحولا الى معرفة في حركة ذهنية تركيبية غير مباشرة ومستقلة نسبيا بآليتها الداخلية . وليست اللغة كذلك . فانه لا مسافة بينها – اي اللغة – وبين واقع مدلولاتها الا بمقدار ما تكون المسافة بين الشيء والرمز المباشر الذي يشير اليه ويعينه ويميزه من الشيء الاخر او الاشياء الاخرى . فالعلاقة بين اللغة وبين اشياء الواقع ونشاط الانسان ، علاقة مباشرة ، بسيطة ، محرومة ميزة الاستقلالية ، حتى الاستقلالية النسبية . لذلك كله لا تحمل اللغة بذاتها ، اي ببنائها المعجمي ولا بنظامها الغراماطيقي ، اية دلالة ايديولوجية ، فهي اذن لا تحمل اية دلالة طبقية . هي **اداة** طيعة لكل ايديولوجية ، لكل طبقة ، بمستوى واحد في المجتمع الواحد . هي اداة لكل ناس الشعب المعين او المجتمع المعين،

في كل امر مشترك بينهم ، كما في الامور غير المشتركة ، على حد سواء ، لأنها لا تعكس العلاقات الاجتماعية نفسها التي تحمل تناقضاتهم الطبقية والفئوية ، وانما تعكس ، مباشرة، نشاطهم اليومي في مجالاته الافقية المنتشرة التي يلتقي على صعدها الناس **افرادا** ، من كل طبقة وفئة اجتماعية ، متفاهمين بلغة واحدة . اما « تاريخية » اللغة فمن هذا الوجه مصدرها ، اي من هذه العلاقة الافقية البسيطة ، المباشرة ، التي ترافق المجتمع على امتداد تاريخه بمختلف البنى الاجتماعية المتعاقبة في خط استمراريته . من هنا تحمل اللغة **وحدة** هذا التاريخ بوحدة لغته ، مع كل ما تحتويه وحدة التاريخ من انقطاعات وتناقضات وصراعات . ومن هنا كذلك لا بد من النظر الى اللغة ، في مثل موضوعنا ، على اساس ارتباطها العضوي هذا بتاريخ المجتمع الذي تنتمي اليه ، وعلى اساس ان هذا الارتباط ذاته يضعها في علاقة حتمية مع ثقافة المجتمع نفسه من حيث ان ثقافته هي نتاج تاريخه اولا ، ومن حيث ان لغته هي الاداة التعبيرية لهذا النتاج الثقافي ثانيا .

بناء على هذه النظرة الى اللغة ، نجد ان الرؤية الواقعية لمعالم الثقافة العربية في الفترة الاخيرة للعصر الجاهلي تستلزم رؤية المعلم اللغوي العربي بعلاقته الحيوية مع هذه الثقافة ومع تاريخ الجاهلية على صعيد واحد . من هذا المنطلق نمضي الان في طريقين اولهما مدخل الى الثاني ، وهما : **اولا** ــ تكوين صورة تاريخية للغة العرب التي كان يؤدي بها اهل الجاهلية الاخيرة افكارهم ومشاعرهم وصور حياتهم ونشاطهم بصيغ ثقافية معينة ، والتي بها ذاتها صيغ البيان القرآني كقمة لبيان العربية الفصحى . **وثانيا** ــ تكوين فكرة عن ابعاد الصلة بين حياة هذه اللغة وحياة اهلها في الفترة ذاتها .

☒ اما الطريق الى تكوين الصورة التاريخية الكاملة ، فهي طويلة ويتخللها الكثير من المشكلات ومن النقاط الغامضة حتى الان ، والسير فيها من البداية حتى المرحلة التي نحن بصدد البحث فيها يقتضي ان تفرد له دراسة مستقلة متخصصة . وهذا ما يدعونا لاختصار هذه الطريق هنا ، كي نتوقف عند النقاط الاقرب صلة بموضوعنا . فان اول ما يعنينا من تاريخية اللغة العربية قبل الاسلام ان نكتشف حلقة انتقالها من تاريخية غامضة النسب مترددة، عند المؤرخين وعلماء اللغات ، بين بعض اللغات « السامية » والاخرى ، او بين بعض لغات الشمال والجنوب حول شبه الجزيرة ، الى تاريخية عربية مستقلة عن غيرها ، لفظا وكتابة معا ، على نحو ما وجدت عليه ، خلال القرن السادس الميلادي ، في لغة الشعر الجاهلي المعروف لدينا ، وغيره من صيغ ثقافية منسوبة الى ذلك الوقت ، وعلى نحو ما وصلت اليه في لغة القرآن الكريم منذ القرن السابع ، وكما دونت في النصوص الاسلامية منذ القرن الاول للهجرة.

هذه هي الحلقة المهمة التي يعنينا ان نجد في الدراسات التاريخية ــ اللغوية ما يلقي عليها بعض الضوء . وليس من شان بحثنا هنا ان يعنى بما هو ابعد من هذه الحلقة في تاريخ الجاهلية العربية .

يمكن تحديد المسالة ، في البدء ، بان اللغة المبحوث عنها في هذا المجال هي لغة **عرب الشمال** كما كانوا يتفاهمون بها ويصوغون ، بكلماتها وتراكيب هذه الكلمات ، افكارهم ومشاعرهم وصور حياتهم . لان هذه هي اساس اللغة التي اصبحت لغة التراث الفكري العربي ــ الاسلامي ، والتي هي لغتنا العربية الان . من اين نشات لغة عرب الشمال هذه ، كلغة تفاهم ولغة ادب وثقافة، وكأبجدية لها نظامها الكتابي الخاص ؟ . وكيف كانت في فترة الجاهلية المنتهية بظهور الاسلام ؟. ان اقوال الاخباريين العرب لا تصلح مرجعا للاجابة العلمية عن ذلك ، لفرط ما يسودها من اضطراب وتناقض (١) اولا، وللطابع الاسطوري والغيبي الذي يغلب عليها ثانيا . وما يصلح مرجعا للحكم السليم في مثل هذه المسالة هو الوثائق التاريخية المكتوبة او المنقوشة في الزمن التاريخي المبحوث عنه . فهل لدينا من هذه الوثائق ما يكفي لاستنتاج حكم حاسم في المسالة ؟. ان البحوث الاثارية ــ اللغوية تتضافر على ان هناك نقوشا وجدت في بلاد الشام بالخط النبطي الذي اشتق منه الخط العربي ، ويستنتج الباحثون المختصون من هذه النقوش ان عرب الشمال عرفوا كتابة الابجدية في القرن الرابع الميلادي (٢) ، ولا يشكون في ان لغة الانباط لهجة عربية شمالية؛ بدليل

(١) من امثلة اضطراب الاخباريين وتناقضهم انهم في حين يبالغون بوصف عرب الجاهلية بالامية والجهل وفقدان القراءة والكتابة ، نراهم يعترفون ان الاسلام جاء وفي مكة سبعة عشر كاتبا مع القول بانه لم يكن في اليمن حتى كاتب واحد ، رغم ان الواقع على خلاف كل اقوالهم هذه ، ثم هم يتحدثون مع ذلك عن احلاف كتبت لها نصوص ومواثيق كحلف بني خزاعة مع عبد المطلب بن هاشم الذي يقولون انه كتب في دار الندوة (راجع البلاذري : الانساب ، ج ١ ، ص ٧١ ــ وابن سعد في الطبقات ، ج ١ ، ص ٨١) كما انهم يطنبون كثيرا في براعة الجاهليين الشعرية والخطابية التي تدل على عكس ما يصورون عرب الجاهلية به من الافتقار المعرفي المطلق. ومن تناقضهم ايضا انهم مع انكارهم على عرب الجاهلية معرفة القراءة والكتابة اطلاقا ، يشيرون الى النصوص القرآنية الدالة على العكس ، وهي النصوص التي تنبيء بان القراءة والكتابة كانتا من الامور المألوفة في الجاهلية الاخيرة، فقد وردت فيها كلمات القراءة والكتابة بمختلف مشتقاتها والكلمات الدالة على الادوات والوسائل الكتابية مثل كلمات المداد ، والاقلام ، والسجل، والصحيفة الخ .. حتى ان عزة دروزة في كتابه « عصر النبي » ، ص ٢٦٩ ، احصى اكثر من ثلاثمئة كلمة من هذا النوع .

(٢) راجع بليايف: ص ١١٥ ــ والمستشرق الايطالي كايتاني: Annali del islam I, 294

ان كثيرا من الكلمات الواردة في النقوش النبطية المكتشفة هي عربية خالصة، مثل « قبر » ، بل يلاحظون في بعض النقوش ان عبارات باكملها تكاد تكون عربية (١) . ومعظم النقوش النبطية هذه عثر عليها في مدينة الحجر وفي البتراء وفي منطقة حوران وفي سيناء (٢) . ويعزز بعض الباحثين (٣) هذا الراي بأن عرب الحجاز استخدموا الكتابة النبطية في التعامل التجاري ، ثم نشروا هذه الكتابة ، بين نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع للميلاد ، في سائر انحاء بلاد العرب ، مستشهدا بالنصين المعروف احدهما بنقش ام الجمال (٤) والثاني بنقش العلا . (٧) المؤرخ بسنة ٣٠٦ ، ٣٠٧ . وفي راي هذا الباحث ان الكتابة النبطية هذه تطورت في الحجاز سريعا بفضل التطور السريع لكلتا الحركتين التجارية والادبية في الحجاز ، وان تطورها خلال هذين المجالين اكسبها الطابع العربي الصريح الذي برزت به منذ اوائل القرن الخامس للميلاد. اما الاخباريون فيرجعون نشأة الكتابة العربية في الحجاز الى مصدر اخر ، هو الحيرة او الانبار ، فقد اوردوا اخبارا وحكايات كثيرة بهذا الشان (٦) ولكن اخبارهم هذه رغم استفاضتها في مؤلفاتهم ، لا سند تاريخيا لها ، كما انه لا سند تاريخيا لرفضها . وقد حاول ابن قتيبة الجمع بين الرايين بالقول ان اهل مكة عرفوا الكتابة عن النبط واهل الحيرة . (٧) ولكن هذا القول لا يضيف شيئا الى المسالة ، لانه ليس من خلاف في ان اهل مكة عرفوا الكتابة عن هؤلاء وهؤلاء معا ، ولكن المسالة : اية كتابة منهما اصل الكتابة التي استخدمها عرب الشمال قبل الاسلام ،ثم اصبحت الخط العربي السائد بعد الاسلام ؟. ان الوضع العلمي للمسالة ـ وهي تاريخية ـ لا يتقرر الا استنادا الى وثائق تاريخية قاطعة . وهذه الشروط لا تتحقق في موضوعنا الا بكتابات جاهلية من

(١) سالم : ص ١٩٦ ، نقلا عن : G. A. Cooke
a Text book of North Semite inscriptions, Oxford 1903 P 214.

(٢) سالم ايضا : ص ١٩٨ .

(٣) خليل يحيى نامي : اصل الخط العربي وتاريخ تطوره الى ما قبل الاسلام ، مجلة كلية الآداب (الجامعة المصرية) ، مج٣ ، ج١ (مايو ١٩٣٥) ، ص ١٠٤ ـ ١٠٦ .

(٤) سمي هذا النقش بام الجمال لانه اكتشف في المكان الذي يطلق عليه هذا الاسم . يلاحظ ان تاريخ هذا النقش عند نامي سنة ٢٧٠ م ، ولكنه عند جواد علي(جـ ٧ ، ص ٦٢) مؤرخ سنة ٢٥٠ م .

(٥) العلا واحة في الشمال الغربي من شبه جزيرة العرب .

(٦) انظر ابن خلدون : المقدمة ، ص ٧٥٥ ـ ٧٥٦ ، والمزهر (٢ / ص ٣٤٩) ، والاغاني (٥ / ص ٣٧٥) ، والبلاذري : فتوح البلدان ، تحقيق المنجد ، القاهرة ١٩٥٦ ـ ١٩٥٧ (٣ ـ ص ٥٧٩) .

(٧) ابن قتيبة الدينوري : كتاب المعارف ، ص ١٩٤ .

كتابات الحيرة او الانبار او النبط . بذلك وحده يتحدد اصل الكتابة ولغتها اللتين استخدمهما عرب الشمال قبل الاسلام . لقد سلك جواد علي هذا الاتجاه نفسه في تحقيقاته بهذا الموضوع، وهي تنتهي الى انه لا وجود حتى الان لنص جاهلي مكتوب يرجع الى الحيرة او الانباط ، بل لا وجود حتى لنص جاهلي مكتوب لاحد من عرب العراق ، رغم تضافر الاخبار على ان الكتابة كانت شائعة ومنتشرة بين عرب الحيرة قبيل الاسلام وان كثيرا من اهل الحجاز قد عرفوا كتابة الحيرة هذه حينذاك وتعلموها وعلموها . ولكن هذه التحقيقات تنتهي ، مقابل ذلك، الى ان الكتابات الوحيدة الواصلة الينا عن الجاهلية تنتسب الى بلاد الشام اصلا . فهذه وحدها ـ كما يقول جواد علي ـ هي « التي نملكها ونستطيع ان نقول ان اصحابها كانوا عربا ، وان عربيتهم كانت قريبة من عربية القرآن الكريم ، وانهم كانوا يكتبون بقلم ـ اي خط ـ غير قلم المسند . (١) وان قلمهم هذا مأخوذ من قلم بني ارم وان ثقافة هؤلاء كانت متاثرة بثقافة النبط الى حد كبير ، وذلك نتيجة للجوار ولاتصالهم واختلاطهم ببني « ارم » . (٢) ولكن هذه الكتابات الوحيدة لا تزيد عن خمسة نصوص يرجع اقدمها الى سنة ٢٥٠ ميلادية ، وهو النص الذي ورد ذكره سابقا باسم « ام الجمال » وقد وجد مكتوبا على شاهد قبر « فهر بن شلي (سلي) مربي جديمة (جذيمة) ملك تنوح (تنوخ) » (٣) ومعه ترجمته باليونانية . لقد كتب هذا النص بحروف تشبه حروف الخط الكوفي القديمة وبلهجة نبطية . ويرجح جواد علي ان كاتبه من اصل عربي لخطأ ارتكبه هذا الكاتب يتعلق بقواعد الكتابة النبطية . (٤) ؛ كما يرى ـ اي جواد علي ـ اهمية تاريخية لهذا النص ، اضافة الى اهميته اللغوية . ذلك لما يشير اليه من

(١) من الثابت تاريخيا ان الكتابات الجاهلية ، من حيث خطها وابجديتها ، ترجع الى قلمين: احدهما ، القلم المسند ، وهو الذي دونت به الكتابات المعينية والسبئية والقتبانية والحميرية والاوسانية ، وكلها لهجات عربية جنوبية . وثانيهما ، القلم النبطي المشتق من الخط الارامي المتاخر ، وهو الذي كتبت به الكتابات الوحيدة الواصلة الينا من الجاهلية والمشار اليها في هذا الكلام . اما الكتابات الثمودية والصفوية واللحيانية فهي مدونة بخط مشتق من القلم المسند. وهذا ـ اي المسند ـ اقدم عهدا من القلم النبطي ، وتدل الكتابات المكتشفة في شبه الجزيرة العربية والمكتوبة بالقلم المسند ان هذا القلم كان شائعا في بلاد العرب قبل الميلاد وبعده (راجع جواد علي : جـ ٧ ، ص ٣٦ ـ ٣٧) .

(٢) المرجع السابق : جـ ٧، ص ٦١ ـ ٦٢ .

(٣) هو جذيمة بن مالك احد اوائل ملوك الحيرة التنوخيين وهو الملقب بالابرش وبالوضاح الذي يروي الاخباريون ان الزباء ملكة تدمر قتلته انتقاما لابيها عمرو بن ظرب (راجع الطبري: جـ ٢ ، ص ٣٣) .

(٤) جواد علي : جـ ٧ ، ٢٧٢ .

وجود صلة بين عرب العراق وعرب الشام . والنص الثاني من تلك النصوص الخمسة: كتابة النمارة. (١) وهي كتابة على قبر الملك امرىء القيس (٢) مؤرخة في سنة ٣٢٨ ميلادية . هذا النص كتب بالخط النبطي وبلغة آرامية ولكن بتراكيب عربية . فقد جاء في خمسة اسطر على النسق والترتيب الآتيين :

١ — « هذا قبر امرىء القيس بن عمرو ملك العرب كلهم الذي تقلد التاج
٢ — « واخضع قبيلتي اسد ونزار وملوكهم وهزم مذحج الى اليوم وقاد
٣ — « الظفر الى اسوار نجران مدينة شمر واخضع معدا واستعمل بنيه
٤ — « على القبائل وانابهم عنه لدى الفرس والروم فلم يبلغ ملك مبلغه
٥ — « الى اليوم مات ٢٢٣ في اليوم ٧ ايلول وفق بنوه للسعادة » (٣)

يستنتج جواد علي. (٤) من استعمال التراكيب العربية السليمة في اصل هذا النص ان كاتبه ، او كاتبيه ، من اصل عربي . ويعزز هذا الاستنتاج ان في النص تعابير تشعر ان كاتبه لم يكن متمكنا من اللهجة التي يكتب بها كل التمكن ، ولم يكن له علم واسع بها » . وهو — اي جواد علي — يرى ان عربية كاتب النص لا تنتمي الى عربية اللحيانيين ، او الثموديين او الصفويين . (٥) بدليل استعمال « الـ » اداة للتعريف في مواضع متعددة من

(١) سمي هذا النص باسم الموضع الذي اكتشف فيه (النمارة) وهو في جبل حوران من بلاد الشام .

(٢) هو امرؤ القيس الاول احد ملوك المناذرة على الحيرة الذي لقب بالمحرق او محرق واصبح هذا اللقب ملازما لبني نصر بعده . وذكر الطبري عن امرىء القيس هذا انه كان من عمال وملوك الفرس « على فرج العرب من ربيعة ونصر وسائر من ببادية العراق والحجاز والجزيرة » (الطبري : جـ ٢، ص ٦٤ — ٦٥) .

(٣) نقل هذا التفسير العربي الفصيح لنص النمارة جرجي زيدان : تاريخ اداب اللغة العربية، القاهرة ١٩١١ ، جـ ١ ، ص ٢٨ . اما التاريخ الوارد في اخر النص فهو مبني على تقويم بصرى القديم الذي يؤرخ لبدء سيطرة الروم على منطقة بصرى كولاية رومانية سنة ١٠٥ للميلاد، وباضافة هذا التاريخ الى الرقم ٢٢٣ الوارد في النص ، يكون تاريخ موت امرىء القيس الاول سنة ٣٢٨ ميلادية .

(٤) جواد علي : جـ ٧ ، ص ٢٧٣ — ٢٧٤ .

(٥) لحيان وثمود قبيلتان او شعبان (الشعب بكسر الشين : الحي العظيم ، لغة) من سكان العربية الغربية قبل الميلاد ، ظهرت لكل منهما حكومة محلية في اعقاب انهيار حكم المعينيين والسبئيين في الحجاز ، وكانت لهما كتابة مشتقة من كتابة المسند الجنوبي ، ولهجة عربية من لهجات عرب الشمال . اما الصفويون ، فنسبة الى ارض الصفاة في بلاد الشام حيث عثر المستشرقون على كتابات قديمة كما عثروا على كتابات اخرى في مناطق غيرها من بادية الشام واعالي الحجاز ، فاطلقوا على هذه الكتابات كلها اسم الكتابات الصفوية نسبة الى الصفاة وتغليبا لاسمها على سائر اسماء المواضع التي وجد فيها بعض تلك الكتابات المتفرقة .

النص. (١)، في حين ان عربية هذه القبائل الثلاثة تستعمل الهاء اداة للتعريف، وكانت عربية اهل الجنوب تستعمل الـ « ن » في آخر الكلمة للتعريف ، وليس غير العربية الفصحى القرآنية تعرّف الاسم بـ « الـ » . يضاف الى ذلك ان في نص النمارة هذا تراكيب وتعابير لا يستعملها من اللهجات العربية غير اللهجة الفصيحة التي استخدمها القرآن . فينتج ان كاتبي هذا النص اما كانوا يتكلمون بلهجة قريبة من اللهجة العربية الفصيحة ، او كانوا من المتكلمين بها . (٢) .

والنص **الثالث** من كتابات الجاهلية الخمس هو الذي يرقى الى سنة ٥١٢ ميلادية ، ويعرف باسم « كتابة زبد » ، وقد كتب بالنبطية وخطه قريب من اقدم خط اسلامي ، ولكنه لا يحتوي على غير بعض الاسماء بعضها عربي مثل : « مر القس » (امرىء القيس) ، و «سعدو». (٣) (سعد) ، وهو يبدأ هكذا : «بسم الاله» . (٤) . ويأتي بعده النص **الرابع** من حيث تاريخه ، وهو المعروف عند المستشرقين بـ «كتابة حرّان» ، ويرجع تاريخه الى سنة ٥٦٨ ميلادية . (٥) يتفرد نص حران هذا بكونه مكتوبا بلغة عربية تقترب كثيرا الى عربية القرآن ، كما ان خطه النبطي يقترب جدا الى الخط الاسلامي القديم (٦) . فهو اذن اكثر دلالة بلغته وكتابته معا على بداية استقلال اللهجة العربية الفصيحة وكتابتها عن اللهجة النبطية وكتابتها . اما النص **الخامس** فهو المسمّى بـ« ام الجمال الثانية » لانه ثانية كتابة عثر عليها في موضع ام الجمال ، ولكن لم يحمل تاريخا ، ويرجح المستشرقون الذين دققوا فيه انه مكتوب في القرن السادس الميلادي . وان لغته قريبة من اللغة العربية القرآنية ، ومتحررة الى حد كبير من اللغة النبطية . (٧) .

ان هذه النصوص الخمسة هي السند العلمي الوحيد الذي ينير هذه الحلقة من تاريخ الكتابة العربية بما تشير اليه من كون **الخط** العربي الاول

(١) استعملت « الـ » كاداة تعريف في الكلمات الاتية من النص : القيس ، العرب ، التج (التاج) ، الاسدين (قبيلتي بني اسد) ، الشعوب (القبائل) .

(٢) المرجع السبق .

(٣) الواو في « سعدو » علامة الرفع عند النبطيين .

(٤) المرجع نفسه : ص ٢٧٩ .

(٥) التاريخ المسجل في النص هو سنة ٤٦٣ بناء على التقويم النبطي السابق الذكر ، فينبغي اذن اضافة ١٠٥ ليكون تاريخه ٥٦٨ ميلادية .

(٦) نقل النص العربي ولفنسون : تاريخ اليهود في بلاد العرب، القاهرة ١٩٢٧ ص ١٩٢ .

(٧) جواد علي : جـ ١ ، ص ١٩١ .

الذي كتب به اهل الحجاز قبل الاسلام وبعده ، مشتقا من الخط النبطي الذي هو ـ بدوره ـ مشتق من خط بني ارم في بلاد الشام بما لهم من روابط وثيقة بهم ، تاريخية وتجارية ، وبما تشير اليه هذه النصوص ايضا من كون **اللغة** التي كتبت بها ، حسب تعاقب تواريخها ، قد مرت بمراحل متدرجة من لغة نبطية خالصة (نص ام الجمال الاول)، الى لغة نبطية ـ عربية (نص النمارة) ، فالى لغة عربية متحررة الى حد كبير من النبطية (نص حرّان ، وام الجمال الثانية). ومع ذلك لا يمكن الا ان ناخذ بالحسبان هنا ما يقرره المؤرخون والباحثون ، ومنهم الكثير من المستشرقين ، بشأن العلاقة بين العرب والنبط . فانه بالاضافة الى ما يراه مؤرخو اليونان والرومان من ان الانباط عرب ، يرى المستشرقون ان الحضارة النبطية عربية في جوهرها وانها احتفظت بخصائصها القبلية ولسانها العربي برغم ما كان بينها وبين رومة من ارتباط وثيق (١) ، ويؤكد «ليتمان» ان النبطية ليست بعيدة عن العربية الفصحى وانها لهجة من لهجات العرب (٢) ، وان الاسماء في الكتابات النبطية اسماء عربية الاصل غالبا ، وان ذلك دليل على كون النبط عربا ولهجتهم عربية (٣) . ان النظر في الدراسة المتقصية ذات المقارنات الدقيقة التي قام بها جواد علي في كتابه الموسوعي (٤) ، تدعو الى الاقتناع بصحة هذه الاستنتاجات .

غير ان منطق العلم لا يسمح بالوقوف عند الكتابات الخمس التي تحدّثنا عنها موقف الجزم بانها تحمل الحقيقة النهائية عن اصل عربية الشمال لغة وكتابة . فلا تزال هناك احتمالات يمكن ان تؤدي التحقيقات العلمية الى الكشف عن اساسها الواقعي . ولذا ليس من الصحيح رفض ايّ من هذه الاحتمالات ، بل المطلوب من العلماء العرب ذوي الاختصاص القيام بمزيد من البحث والتنقيب بالوسائل العلمية والتقنية التي اصبحت اكثر توفرا لديهم الآن منها لدى المستشرقين الذين اكتشفوا تلك الكتابات في وقت مضى .

☐ واما الطريق الى تكوين فكرة عن ابعاد الصلة بين حياة اللغة العربية وحياة اهلها في الجاهلية الاخيرة ، فهي ايضا محفوفة ببعض

---

(١) روم لاندو : الاسلام والعرب، ص ٢٢ (الطبعة العربية) وفيليب حتي : تاريخ سورية ولبنان وفلسطين ، بيروت ١٩٥٨ (ترجمة حداد ، ورافق) ،ج ١ ، ص ٤٢٦ ـ جواد علي : ج ٧ ، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١ .

(٢) ليتمان : Nabat, P. IX. FF.

(٣) المرجع السابق : P. XIX. FF.

(٤) جواد علي : ج ٧ (القسم اللغوي من كتابه : تاريخ العرب قبل الاسلام) ، ص٢٩٩ـ٢٢٥.

الغموض . فان الحلقة التي نحن بصددها من تاريخ تطور اللغة العربية لا يزال بعض جوانبها يحتاج الى اضاءات جديدة ، ولا سيما الجانب المتعلق بلغة الشعر الجاهلي ولغة النثر الفني الجاهلي الذي يروي الاخباريون نماذج كثيرة منه يصنفونها الى خطابة وحِكَم وامثال وقصص . ان الخلاف القائم منذ زمن لدى الباحثين العرب المحدثين ولدى المستشرقين قبلهم ، بشأن النصوص الشعرية والنثرية الفنية المروية عن العصر الجاهلي ، من حيث صحة انتسابها الى هذا العصر او بطلان هذا الانتساب (١) ـ تقول : ان هذا الخلاف لا يمكن حَسمُه علميا بغير اكتشاف كتابات جاهلية ببعض هذه النصوص تقدّم لنا فكرة واضحة عن اللغة التي استخدمها عرب الشمال في صياغة الشعر والخطابة والحكم والامثال والقصص قبيل الاسلام وبُعَيد الاسلام . معنى ذلك انه لا تزال حلقة اخرى غامضة تلي الحلقة التي تنير بعض جوانبها تلك الكتابات الخمس الوحيدة المكتشفة حتى الآن . اننا نحتاج الى نصوص مكتوبة في الجاهلية خلال القرن السادس ، او السابع ، توضح صورة اللغة العربية في اطارها التاريخي الخاص بها الذي تستقل فيه عن النبطية او غيرها ، أبجدية وقلما ولغة معبرة . انه لا يمكن الاقتناع بأن صورة العربية كما كتبت في نصوص ام الجمال والنمارة وزبد وحران وام الجمال الثانية ـ هي نفسها الصورة التي كان يستخدمها اهل مكة في اواخر القرن السادس واوائل القرن السابع الميلادي في مخاطباتهم واشعارهم وخطبهم وامثالهم وقصصهم الحربية والميتولوجية والدينية . ولا يمكن الاقتناع ايضا ان الوسائل التي سمحت بتدوين تلك النصوص الخمسة لا سيما نص حرّان بلغته العربية ، لم تتوفر وسائل مثلها في الفترة التاريخية نفسها لتدوين نصوص عربية اخرى منفصلة نهائيا عن الخط النبطي واللغة المتأثرة بلغة النبط ، اي انه لا بد ان تكون هناك مدونات عربية جاهلية بلغة الشعر والنثر الجاهليين اللذين نقرؤهما في المدونات الاسلامية وروايات الاخباريين . وما دامت هذه الحلقة مفقودة فليس لدينا ما نعتمده في معرفة المعلم اللغوي لثقافة الجاهلية سوى لغة القرآن الكريم اولا، ثم ما دونه الاسلاميون منذ منتصف القرن الاول الهجري من نصوص منسوبة الى الجاهليين ومصاغة بلغتهم . ونحن نقول « بلغتهم » دون تحفظ ، لانه ليس من المعقول ان تكون هذه النصوص ، سواء صحت نسبتها الى الجاهلية ام لم تصح، قد صيغت بلغة لم تكن لغة

---

(١) من المعروف ان المستشرق مرجليوث كان السابق الى اثارة الشك في الشعر الجاهلي مدعيا ان هذا الشعر انما نظم في العصر الاسلامي ثم نسبوه تزييفا الى العصر الجاهلي . وقد تابعه طه حسين في هذا الشك وكتب مؤلفه الشهير « في الشعر الجاهلي » (سماه « في الادب الجاهلي » بعد الضجة المعروفة حوله) لاقامة البراهين على ذلك .

اهل الجاهلية ، ولم يكن لها تاريخ طويل ضارب بعيدا جدا في تاريخ العرب قبل الاسلام ، ولم تقطع مراحل كثيرة في طريق تطورها رافقت الكثير من مراحل تطورهم . اي انه ليس من المعقول ان هذه اللغة ولدت مع الاسلام او مع عصر التدوين في الاسلام . ذلك ان اللغة – كل لغة – لكي تصبح في مثل مستوى العربية الفصحى كما تجلت في النسق القرآني وفي النصوص المروية والمدونة بعد الاسلام ، يجب ان تكون قد عاشت قبل ذلك مع مئات الاجيال من المجتمع الذي اتخذها ناسه اداة تفاهم بينهم واداة تعبير عن مختلف شؤون حياتهم وعلاقاتهم بعضهم مع بعض ومع الكون والطبيعة . اي ان هذه العربية الفصحى كما ظهرت في القرآن وفي تلك النصوص هي صنع مئات من اجيال العرب قبل الاسلام . ونحن نقرا فيها اثر هذه الاجيال كلها فعلا : نقرؤه في كلماتها القديمة المنتمية الى اقدم اللهجات في شبه جزيرة العرب ، ونقرؤه في كلماتها المنتمية الى لهجات لاحقة طوّرتها سلسلة جديدة من الاجيال العربية في شمال شبه الجزيرة وما يتصل بها من العراق وبلاد الشام ، ثم نقرؤه في المسافة التاريخية بين القديم من معاني هذه الكلمات وتلك وبين الجديد منها كما استخدم في لغة القرآن ولغة الشعر والنثر الادبي المرويين عن الجاهلية المتصلة بالاسلام . لقد كان باستطاعتنا ان نتبين مدى هذه المسافة وبعض معالمها لو ان لدينا كتابات مدوّنة وقت ظهور الاسلام وفي عصر النبي . فهنا ايضا حلقة تحتاج الى البحث والتنقيب عن وثائق مكتوبة في اطارها التاريخي ذاته . ولكن ما جمع ودون في المعجمات العربية الكلاسيكية وما يدخل في مشتملات كتب التفسير والحديث والقراءات وكتب المغازي النبوية واخبار « ايام العرب » وقصص العرب وكتب مختارات الشعر الجاهلي وشروحها ، ثم ما تحتويه كتب النحو من شواهد شعرية ولغوية ، يؤلف كل ذلك مادة مهمة لدراسة علمية تجلو بعض الغموض في حياة اللغة العربية خلال هذه المرحلة من تاريخ تطور المجتمع العربي . اننا نجد في هذه المادة المتنوعة الفنية اساسا منظورا للاستنتاجات الآتية :

١ – توحد اللهجات العربية :

هذا الاستنتاج يعني ان اللغة العربية الفصحى التي انتهت الينا بلغة القرآن والحديث والشعر المأثور عن الجاهلية . وكل ما رُوي لنا من اشكال النثر ذات الطابع الفني عن الجاهليين والاسلاميين الاولين (الصحابة والخلفاء الراشدين) ، هي الشكل اللغوي الذي انصهرت وتوحّدت فيه لهجات عرب الشمال وبعض لهجات عرب الجنوب . فليست تعوزنا الدلائل على ان الظروف التاريخية التي جعلت **مكة** تتمتع بمكانتها الخاصة والفاعلة في مجالات النشاط التجاري والاقتصادي والاجتماعي والديني ، هي نفسها الظروف التي

جعلت من لهجة قريش قطبا جاذبا تتلاقى عنده وتنفعل به سائر اللهجات العربية الشمالية بالاخص . ولا بدّ ان هذا التلاقي وهذا الانفعال قد امكن ان ينتهيا ، خلال القرن السادس الميلادي ، الى نوع من الانصهار والتوحّد في لهجة مشتركة متميزة من سائر اللهجات بكونها لغة التعبير الفني في الشعر والخطابة والحِكَم القصار ، وكونها ايضا لغة التعامل المشترك بين مختلف القبائل اثناء الاحتشادات الموسمية : التجارية ، والدينية ، والادبية . ولم يكن للانصهار والتوحّد على هذا النحو ان ينفيا تعدّدية اللهجات . فقد كان كل حي من احياء العرب يحتفظ بلهجته الخاصة في التخاطب اليومي والعادي ، مع مشاركته ، فهما وتعبيرا ، في اللهجة العامة الموحّدة اثناء المواسم في الاسواق خلال التعامل الاشمل . ولعل ابن هشام (١) كان يشير الى هذه التعدّدية **ضمن الوحدة** في قوله انه « كانت العرب ينشد بعضهم شعر بعض، وكل يتكلم على مقتضى سجيّته التي فُطِر عليها . ومن هنا كثرت الروايات في الابيات » (٢) .

٢ – عملية تاريخية موضوعية :

لم تكن ظاهرة التوحّد اللغوي هذه منفصلة عن الظاهرات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية، التي كانت تبرز في سياق حركة تطور المجتمع الجاهلي حينذاك . نعني سياق التوجّه للدخول في علاقات اجتماعية جديدة تقوم على ترابط اجزاء هذا المجتمع بنسيج من الروابط الاقتصادية ينتقل به من مرحلة **التبعثر القبلي** الى مرحلة **التوحّد** في اطار من التمايزات الاجتماعية سيشكل الاطار المادي لانقسامات طبقية . فمهما يكن من استقلال الظاهرة اللغوية عن البِنَى التحتية والفوقية للمجتمع ، فليس يبلغ درجة استقلالها المطلق عن تاريخ المجتمع نفسه ،ولا عن سياق حركة تطوره ، فهي ليست خارج التاريخ ، اي خارج المجتمع . لذلك كان لا بد للغة العربية ان تتأثر بأبرز ظاهرات هذاالسياق ، اي ظاهرة التوجه نحو الخروج من التبعثر القبلي الى التوحد الاجتماعي . من هنا اتخذت ظاهرة الوحدة اللغوية لهجة قريش اساسا ومنطلقا . بمعنى ان اللهجة القرشية فرضت تأثيرها في مجرى عملية التوحّد اللغوي ، لا بسبب من خصائصها الذاتية ، بل بنتيجة التأثير الذي كان يمارسه الوضع الاقتصادي والتجاري والاجتماعي والديني للارستقراطية المكية القرشية على مجرى عملية التطور بسياقها العام . فان

(١) المقصود ابن هشام (– ٧٦١ هـ) صاحب « مغني اللبيب » في النحو ، لا ابن هشام (– ٢١٣ هـ) صاحب السيرة النبوية المعروفة بسيرة ابن هشام .

(٢) السيوطي ، جلال الدين : المزهر في علوم اللغة ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية . ط ٣ ، ج ١ ، ص ٢٦١ .

ذلك مما كان يستدعي تعامل احياء عرب الشمال مع هذه الارستقراطية عبر لهجتها ، لا عبر لهجاتهم المختلفة ، حتى اكتسبت لهجة قريش انتشارا ادّى الى تمكينها من احتواء بعض ما لدى اللهجات الاخرى من خصائص مفضلة . وذلك مما اغناها مادة ودلالة ومنحها القدرة على الصهر والتوحيد بعملية موضوعية ، لا بطريقة الاختيار والاصطفاء الذاتيين كما تصوّر الفراء (١) حين وضع المسألة على النحو الاتي : « كانت العرب تحضر الموسم في كل عام ، وتحجّ البيت في الجاهلية ، وقريش يسمعون لغات العرب ، فما استحسنوه من لغاتهم تكلموا به ، فصاروا افصح العرب ، وخلت لغتهم من مُستبشع اللغات ومستقبح الالفاظ » (٢) . لم يكن الامر « **استحسانا** » مقصودا ، بل نتيجة منطقية لجملة الظروف التي يشير الفراء الى بعضها في الجزء الاول من هذا الكلام . وقد تجلت هذه النتيجة المنطقية بمظهرها الاعلى حين « كان الشاعر من غير قريش يتحاشى خصائص لهجته ويتجنب صفاتها الخاصة في بناء الكلمة واخراج الحروف وتركيب الجملة ، ليتحدث الى الناس بلغة ألِفوها وتواضعوا عليها ، بعد ان اسهمت عوامل كثيرة في تهذيبها وصقلها » (٣) .

٣ ــ لهجة قريش في مباحث الاسلاميين :

في ضوء الاستنتاجين السابقين يصبح من اليسير علينا تفسير العوامل الموضوعية التي جعلت لهجة قريش ، دون سائر اللهجات العربية ، مادة وموضوعا للابحاث اللغوية التي اخذ الاسلاميون ينتجونها منذ بدء عصر التدوين والتاليف باللغة العربية . قد يقال ان عناية الاسلاميين بلغة قريش على النحو الذي عرفه تاريخ البحث اللغوي ، بمختلف فروعه ، في العصور العربية ــ الاسلامية ، انما ترجع الى كونها لغة القرآن . اي ان هذه العناية تنطلق من منزع ديني ، لا من منزع تاريخي . ان لهذا القول وجها ينبغي ان يوضع في الحسبان ، ولكنه لا يلغي الوجه الآخر للمسألة ، اي الوجه التاريخي الموضوعي ، بل يؤكده . فان كون لغة قريش اصبحت لغة القرآن ، ليس سوى هذا الوجه التاريخي الموضوعي نفسه . وهو الامر الذي لا يمكن الغاؤه مهما كان المنزع الذي انطلق منه علماء التفسير والحديث او علماء اللغة والنحو والادب والبلاغة . فان الظروف والعوامل التاريخية التي فرضت لغة قريش ، كلغة مشتركة ، كانت هي في اساس توجه الدعوة

(١) الفراء ، يحيى بن زياد (ــ ١٦٠ هـ) احد كبار المدرسة النحوية الكوفية .
(٢) السيوطي : المزهر ، جـ ١ ، ص ٢٢١ .
(٣) الشيخ صبحي الصالح : دراسات في فقه اللغة العربية ، المكتبة الاهلية ــ بيروت ١٩٦٢ ، ط ٢ ، ص ٦٠ .

الاسلامية ، قرآنا وحديثا ، الى العرب « بلغة ألِفوها وتواضعوا عليها » . وليس من شك في ان كون هذه اللغة صارت لغة القرآن والحديث ، قد عزّز فيها جانب الوحدة اللغوية ، بقدر ما وسّع من دلالاتها اللفظية المباشرة ومن دلالاتها التعبيرية المجازية ، وبقدر ما طوّر من قدرتها على استيعاب الجديد من التصورات الكونية والمفهومات الاجتماعية والتشريعية المرتبطة بالتغيرات الحادثة في عصر الاسلام . ولكن ينبغي ان نتذكر ، مع ذلك ، ان الدراسات اللغوية لم تبق كلها تابعة لموضوعات دراسة القرآن والحديث . فقد اخذ بعضها يعالج قضايا اللغة العربية كموضوعات بذاتها ، او كفروع مستقلة عن ذلك الاصل ، كما هو الامر في دراسات النحو العربي مثلا . فانه بالرغم من ان الدوافع الاولى لممارسة هذه الدراسات لم تكن بعيدة الصلة بمهمة وضع الضوابط الاعرابية للغة القرآن ، على اساس من استقصاء الظواهر الاعرابية في النصوص المأثورة عن اهل الجاهلية ــ نقول : بالرغم من ذلك ، نجد ان « الدرس النحوي اخذ يستقل تدريجا ، واتسع موضوعه وغرضه ، ووُجِدَ له دارسون مختصون ارادوا الى ان تكون اللغة كلها ميدان هذا الدرس الجديد ، وطفقوا يدرسون النحو لذاته ، لا لانه عمل من الاعمال القرآنية » (١) .

ثانيا ــ المعلم الشعري :

في هذا البحث ننظر الى الشعر الجاهلي ــ او ما وصل الينا منه مدوّنا ــ نظرة تاريخية . بمعنى اننا نقتصر في بحثه هنا على النظر اليه كمعلم تاريخي ، ثقافي ، واجتماعي ، من معالم مجتمع الجاهلية العربية الاخيرة . فليس من شك عندنا ان الشعر الجاهلي يمثل من هذه الجهة قيمة متميزة بما يحمل في اساليبه ومضامينه من ملامح حية صافية لذلك المجتمع . فقد توافرت فيه ــ اي شعر الجاهلية ــ عدّة عناصر ، من لغته وتركيبه الاسلوبي وعروضه وموضوعاته وصوره الوصفية والاجتماعية ، تتضافر جميعها على تكوين تلك القيمة التي يستطيع ان يقدمها لنا في سياق هذا البحث . ان وجوده الشعري ، بكل عناصره هذه ، في تلك المرحلة الهامة من تاريخ العرب قبل الاسلام ، هو بحد ذاته وثيقة تتمتع ، في نظر الباحث العلمي ، بمزايا المعلم التاريخي الاكثر غنى وتنوّعا وشمولا .

غير ان امام البحث العلمي لشعر الجاهلية مشكلتين ينبغي ان نجد لهما الحل المنهجي ، والا فستبقى استفادتنا من القيمة التاريخية لهذا الشعر استفادة محدودة لا تستوعب غير القليل مما تختزنه هذه القيمة من دلالات

(١) مهدي المخزومي : « في النحو العربي » ، المكتبة العصرية ، صيدا ــ بيروت ١٩٦٤ ، ص ١٢ .

واستنتاجات علمية . اما اولى المشكلتين ، فهي ان الكثير مما يصنّف في عداد الشعر الجاهلي حتى الآن ، قد أثير الشك — قديما وحديثا — في صحة انتسابه الى العصر الجاهلي . بل هناك احكام شبه قاطعة بان اكثر هذا الكثير محمول على العصر الجاهلي في عصر اسلامي لاحق دون ان يكون لهذا الحمل اساس من الصحة ... واما المشكلة **الثانية** ، فهي ان الصورة التي نعرفها لهذا الشعر كله وصلتنا هكذا مكتملة جاهزة ، بحيث تغيب عنا كليا مراحل صيرورتها ، اي اننا نجهل حتى الآن جهلا مطبقا مسار تطورها قبل ان تصل الى هذه الصورة المكتملة الجاهزة التي نعرفها . معنى ذلك اننا — كما عبّر كراتشكوفسكي — نرى من هذا الشعر ناحيته السكونية (الستاتيكية) وحدها ولا نرى ناحيته الحركية (الديناميكية) (١) . ان هذا الواقع — المشكلة يلقي ظلالا معتمة على المشكلة الاولى فيعرقل عملية حلها ، لان جهلنا « تاريخية » تطور الشعر الجاهلي يضيع من ايدينا مفتاح عملية الحلّ هذه ، اي طريقة المقارنة ، اعني مقارنة المدوّنات من هذا الشعر خلال العصور الاسلامية بالنماذج السابقة منه التي تفترض وجودها خلال حركة صيرورته التطورية في ما قبل المئة والخمسين سنة المنتهية بظهور الاسلام . ان هذه المقارنة — لو انها تهيأت شروطها التاريخية — كان من شانها ان تحسم الجدل في صحة انتساب تلك المدوّنات الى العصر الجاهلي ، او عدم صحته . فلو انه تيسّرت لنا رؤية واضحة لصورة الشعر الجاهلي وهو في حركة نموه وتطوره وتكامل ادواته ونضج الظروف الموضوعية لكل ذلك ، خلال تاريخه الذي نفترض انه تاريخ طويل ، لكان من اليسير ان نتخذ من علائم هذا المسار مقياسا صارما يحدّد ، بدقة ، فرق ما بين المدوّنات الشعرية الصحيحة النَّسب للجاهلية وبين المدونات المحمولة على الجاهلية حملا غير صحيح النَّسب . وما دمنا نفتقر حتى الآن الى هذه الرؤية التاريخية ، فنحن نفتقر اذن الى هذا المقياس الصارم . فكما هو شاننا حيال « تاريخية » تطور اللغة العربية الفصحى التي عرفناها بصورتها الكاملة الجاهزة في لغة القرآن الكريم وفي لغة الشعر الجاهلي نفسه المدوّن في العصور الاسلامية ، على نحو ما شرحناه سابقا في كلامنا على « المعلَم اللغوي » ، هكذا شاننا هنا حيال « تاريخية » هذا الشعر ذاته . اي كما اننا هناك ارجعنا أمر الحسم في مسالة اللغة الى انتظار ما قد يستجدّ من كشوف كتابية في بلاد العرب — اذا عنيت المؤسسات العلمية العربية المختصة بالتنقيب — كذلك لا سبيل لنا هنا غير ارجاع امر الحسم في مسالة الشعر الجاهلي الى مثل هذا الانتظار . ان

(١) اغناطيوس كراتشكوفسكي : دراسات في تاريخ الادب العربي ، دار « علم » للنشر ، موسكو ١٩٦٥ ، ص ٦ (الطبعة العربية) .

الآثار الكتابية القليلة التي اكتشفت في بلاد العرب حتى وقتنا هذا ، والتي حدّدناها في ما سبق ، لا يمكن الاستفادة منها في مسالة الشعر الجاهلي اطلاقا ، لانها تتصل بظروف تاريخية هي غير الظروف التاريخية التي نفترض ان الشعر العربي الجاهلي كان ينبغي ان ينشأ فيها ويتطور (١) .

على ان هذا الانتظار ، بكل ما يضمره من احتمالات ايجابية او سلبية ، واقعية وغير واقعية ، لا يضعنا ، من الآن حتى ينتهي زمن الانتظار ، امام طريق مسدود نقف عنده عن النظر في حل آخر لمشكلة الشك في صحة نسبة الشعر الجاهلي المدوّن . فان الطريق ليست منغلقة امامنا ، بل لا يزال لدينا من وسائل البحث المنهجي ما يبقي هذه الطريق منفتحة ومعبّدة . ان النظر في اسس المشكلة ذاتها وفي المناهج والتحقيقات المعتمدة حتى الآن لمعالجة هذه المشكلة، هو احدى الوسائل التي نتخذها، هنا ، على طريق الحل الآخر ، وهو ما سنحاول العناية به ، قدر الضرورة ، في ما يأتي :

١ — الاساس التاريخي للشك :

يبدأ هذا الاساس يتكشف للباحث من نقطة تاريخية ثابت وجودها بالفعل ، هي ان الشعر الذي قيل في العصر الجاهلي كان ، حتى عهد التدوين في القرنين الثالث والرابع الهجريين ، يتداول حفظا وسماعا فقط ، اي لم يكن مكتوبا بعد . من هنا كان لا بد ان يتعرض ، **اولا** ، لضياع الكثير منه بسبب من تشتّته على الالسنة المتشتتة في القبائل والاماكن المختلفة والمتباعدة ، او بسبب من انقراض حفّاظه هنا وهناك ، جيلا فجيلا (٢) . ثم كان لا بد ان يتعرّض — ثانيا — للتعديل والتحريف في نصوصه بالتناقل من لسان الى لسان ومن مكان الى مكان ، ، عن عمد حينا وغير عمد حينا اخر . فلما بدات حركة التدوين كان من الطبيعي — بحكم السببين السابقين — ان يعجز المدوّنون عن الوصول الى غير قلّة قليلة من هذا الشعر نجت ، خلال قرنين بعد الاسلام ، من الضياع ، او من التعديل والتحريف . ان ضياع الكثرة من شعر الجاهليين بنصوصه الصحيحة قد اضاع من ايدينا مقياس التفريق بين الصحيح والمنحول من نصوصه المدوّنة ، وانشأ اساسا معقولا للشك في

راجع من ٢٤٧ — ٢٥٢ من الكتاب .

(٢) ينبغي ان نضيف سببا آخر لضياع بعض شعر الجاهلية ، هو موقف الاسلام المتحفظ مما كان يروى من هذا الشعر حاملا روح الوثنية او الاثارات العصبية القبلية . وقد عرف عن عمر بن الخطاب انه كان يتشدد في ردع الشعراء الذين يخالفون بشعرهم قواعد الاسلام، وقيل انه زاد عطاء لبيد الشاعر حين علم انه — اي لبيد — هجر قول الشعر (راجع بهذا الصدد ابن سلام : طبقات الشعراء . ص ٢٥ ، ٣٠ ، ٣٢ ، ٤٢) .

صحة هذه النصوص المدونة من حيث نسبتها لشعراء الجاهلية . فاذا اضفنا الى ذلك ان عوامل دينية وسياسية واجتماعية كانت خلال العصور الاسلامية ، قبل التدوين وبعده ، تدفع بأصناف من علماء اللغة والتفسير والحديث ورواة الشعر وانصار اهل الحكم والمذاهب، الى وضع الشعر منسوبا الى الجاهلية تاييدا لراي ديني او مذهبي ، او نصرة لموقف سياسي او لعصبية قبلية (١) ــ اذا اضفنا هذا الامر كواقع لا يمكن انكاره ، راينا الاساس التاريخي للشك في صحة نسب الشعر الجاهلي المدوّن ، يجد المزيد من الاسباب التي تؤكده وتدعمه .

٢ ــ الشك عند القدماء :

يبدو ان مسالة الشك في صحة نسب الشعر الجاهلي المدوّن ، لم تكن غائبة عن اذهان مؤلفي كتب الادب والتاريخ الادبي من قدماء العرب والاسلاميين . فقد كثرت الاشارة في كتبهم هذه الى اشكال متنوعة من وضع الشعر في العصور الاسلامية منسوبا الى الجاهلية بدافع من تلك الاسباب نفسها . وقد يكون من اظهر الامثلة ، في هذا المجال ،ما صرّح به ابن سلام (٢) من ان الشعر الذي ينسبه اصحاب القصص الى تبّع وحمير هو شعر منحول ، وان ابن اسحاق ومن على شاكلته من رواة قصص الاقدمين قد وضعوا هذا النوعمن الشعر . ولابي الفرج صاحب « الاغاني » احاديث هي بنصوصها الصريحة تنبيء ان مسالة نحل الشعر وحمله على اهل الجاهلية كانت لدى هؤلاء المؤلفين مسالة معروفة ومسلّما بها دون تردّد (٣) . حتى مؤلفو السيرة النبويّة يضعون المسالة على هذا الصعيد نفسه . فهذا ابن هشام ، احد هؤلاء المؤلفين ، حين ينقل في كتاب السيرة ما يرويه ابناسحاق من شعر منسوب الى الجاهليين القدامى ، خلال القصص عنهم ، يشير ــ اي ابن هشام ــ الى ان كثيرا من اهل العلم يرفض نسبة هذا الشعر الى من

(١) المعطيات التاريخية الدالة على ذلك كثيرة يكفي ان نشير الان الى نموذج منها ذكره ابن سلام (طبقات الشعراء ، ص ٦٢) بقوله عن قريش انها نظرت فاذا حظها من الشعر قليل في الجاهلية ، فاستكثرت منه في الاسلام. وهو يعني بالاستكثار وضع الشعر بكثرة محمولا على الجاهلية (راجع المصدر نفسه ص ١٠) .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤ ، ٥ .

(٣) راجع الاغاني ، طبعة بولاق ، جـ ١، ص ٣٠ مثلا . هنا يروي ابو الفرج حكاية طالب ابي بكر بن عبدالرحمن بن الحارث بن هشام من عبدالعزيز بن نهشل وضع ابيات في مدح هشام بن المغيرة على لسان نهشل ابيه القاها في عكاظ ايام الجاهلية ، ذلك لقاء اربعة آلاف درهم . ثم يورد ابو فرج الابيات كما وضعها عبدالعزيز بن نهشل بهذا القصد .

ينسبه اليهم ابن اسحاق (١) . ولقد تنبه القدماء ايضا الى ما كان يرتكبه الرواة الكذبة ، امثال حماد الراوية وخلف الاحمر ، من حمل شعر اسلامي على شعراء جاهليين او وضعهم الاشعار بأنفسهم « وروايتها » كأشعار جاهلية (٢) .

ان هذه الاشارات الكثيرة في مؤلفات الاسلاميين القدماء ، تنبيء ــ كما قلنا ــ بأنهم فطنوا الى ظاهرة الانتحال الشعري ، ولكن عجزوا عن نقد الظاهرة بالكشف عن اساسها التاريخي وبردّها الى عواملها الواقعية . وذلك عجز لا يرجع الى قصور ذاتي ، بل الى ظروفهم التاريخية الموضوعية ، اذ لم يكن من طبيعة هذة الظروف ان يملكوا الاداة المعرفية العلمية لمثل هذا النقد .

٣ ــ الشك في مناهج المستشرقين :

اما في مناهج المستشرقين فقد اتخذ الشك في صحة الشعر الجاهلي المدّون وجها آخر مستفادا منتطور اساليبالتحقيق التاريخيللآثار والنصوص القديمة ، في العصور الحديثة . وقد يكون مبدا اثارة هذة القضية حديثا جرى على ايدي المستشرقين الغربيين بين سنة ١٨٥٠ وسنة ١٨٧٠ (٣) . ومنذ بدايات القرن الحاضر ظهرت دراسات جديدة للمستشرقين ووضعت القضية في مستوى البحث عن اصولها الدينية والسياسية والثقافية دون تناول اصولها الاجتماعية الا شكليا وسطحيا . ففي سنة ١٩٢٠ ظهر المستشرق الانكليزي مرغليوث ، في ما كتبه عن الشعر الجاهلي ، براي يقول ان هذا الشعر كله غير جاهلي الاصل ، بل هو اسلامي صرفا ، اي نظمه شعراء اسلاميون (٤) . وظهر في مباحث مختلفة لمستشرقين اخرين عن

(١) راجع سيرة ابن هشام ، جا ، ص ١٨ ــ ٢٦ ــ ٥ ــ ٥٢ وغيرها .

(٢) الامثلة كثيرة مستفيضة على تنبه القدماء الى هذه الظاهرة ، نستشهد بواحد منها كدليل عليها جميعا : يقول المفضل الضبي عن حماد الراوِّية انه قد افسد الشعر . ثم يعلل ذلك بأن حمادا كان عالما بلغات العرب واشعارها ومذاهب الشعراء ومعانيهم ، وانه ــ بهذه الصفة ــ كان يقول شعرا شبيها بمذهب من ينسب اليه ذلك الشعر من القدماء (الجاهليين)، ثم يشيعه في الآفاق منسوبا الى من اختاره له . وبذلك ــ يقول الضبّي ــ تختلط اشعار العرب ولا يتميز الصحيح منها الا عند عالم ناقد ، واين ذلك ؟ (راجع الاغاني : جـ ٥ ، ص ١٧٢، طبعة بولاق) .

(٣) ي. أ. بليايف : العرب والاسلام والخلافة العربية ، ص ٧٦.

(٤) نجد لراي مرغليوث هذا اصداء في كتابه المعروف « العلاقة بين العرب والاسرائيليين قبل ظهور الاسلامية » (بالانكليزية) ، ص٦٥ ، ٧٢ ، ٧٤.

جوانب معينة من تاريخ العرب قبل الاسلام ما يطعن بصحة كثير من مدونات الشعر الجاهلي . من ذلك ، مثلا ، ما ذهب اليه « نولدكه » من ان رواة الشعر وحملته في الاسلام هم الذين ادخلوا لفظة « الله » في هذا الشعر بعد ان حذفوا منه اسماء الاصنام واحلّوا محلها اسم « الله » ، فما جاء فيه اسم « اللات » حل محله اسم « الله » (١) . ولكن فريقا اخر من المستشرقين يأخذون بنظرية ان الشعر الجاهلي صحيح اجمالا ، مع الاعتراف بدخول بعض التعديل عليه او وجود اثر الانتحال في بعض نصوصه المدوّنة . ويعدّ المستشرق الانكليزي روم لاندو من هذا الفريق الاخير . فهو يرى ان شدّة الشبه بين الشعر البدوي الجاهلي والشعر الاموي هي السبب في ما ذهب اليه بعض النقّاد من القول بان الشعرين ربما كانا معاصرين (اي امويين) ، « باعتبار ان الشعر الجاهلي مجرد تزوير ابيض — خال من الهدف الشخصي — قام به الامويون » (٢) ثم نجد المستشرق الفرنسي كليمان هوار ينفي القول بان شعر امية بن ابي الصلت منحول ، مؤكدا صحته كشعر جاهلي (٣) . ان هذا الموقف ، وان كان جزئيا يختص بشعر شاعر جاهلي واحد ، يتضمن نقض مبدا الشك في صحة الشعر الجاهلي بوجه عام ،لانه المبدا نفسه الذي يستند اليه الشك في صحة شعر امية بن ابي الصلت ، اعني كونه لم ينقل الى العصور الاسلامية الاّ بطريق الرواة . وكذلك نجد المستشرق الالماني ولهاوزن يناقش القول الذي اخذ به نولدكه من ان الرواة الاسلاميين هم الذين وضعوا اسم « الله » في الشعر الجاهلي بدلا من اسماء الاصنام . فهو — اي ولهاوزن — ينفي ان يكون الرواة الاسلاميون فعلوا ذلك ، ويرى ان ورود اسم « الله » في شعر الجاهليين دون اسماء الاصنام مَردّه لا الى تغيير اولئك الرواة وتبديلهم ، بل الى ان الجاهليين انفسهم كان من عادتهم عدم الاسراف والاسفاف في ذكر اسماء الآلهة الخاصة ، على سبيل التأدّب تجاه الارباب، فاستعاضوا عن الصنم بلفظة «الله» التي لم تكن تعني آلها معيّنا وانما تعني كلمة « ربّ » و « اله » (٤) . وهذا الموقف ايضا، رغم كونه جزئيا يختص بقضية معيّنة ، ينقض مبدا الاتهام المطلق للرواة الاسلاميين بتزييف الشعر الجاهلي دون البحث في تاريخية

(١) جواد علي : ج ٥ ، ص ٤١٨ .

(٢) روم لاندو : الاسلام والعرب ، ترجمة منير البعلبكي ، دار العلم للملايين — بيروت ١٩٦٢ ، ص ٢٩٩ .

(٣) من دراسة له نشرت في المجلة الاسيوية سنة ١٩٠٤ — راجع طه حسين : في الادب الجاهلي ، دار المعارف بمصر ١٩٦٢ ، ص ١٤٢ .

(٤) جواد علي : ج ٥، ص ١٩، نقلا عن :
J. Wellhausen. Reste Arabischen Heidentuns. Berlin 1927. S 12.

هذا الشعر وعلاقاته بعقائد الجاهليين ومناحي تفكيرهم وعاداتهم . ولكننا نجد في الوسط الاستشراقي منحى آخر جديرا باهتمامنا في ما يتعلق بالقيمة التاريخية للشعر الجاهلي ، هو المنحى الذي اتخذه كبير مستشرقي الروس كراتشكوفسكي في دراسة هذا الشعر ، منتهيا به الى نتيجة عبّر عنها في احد مباحثه بالقول ان الشعر الجاهلي هو الصورة الصادقة المعبرة بامانة عن خصائص الحياة العربية القبلية والبيئة التي نشأ فيها هذا الشعر ، وانه لذلك يعتبر لدى ذوي الاختصاص الموثوق بهم اوثق مصدر لمعرفة احوال العرب وعاداتهم واعرافهم في تلك المرحلة (الجاهلية) (١) .
ان هذه النتيجة التي انتهى اليها المستشرق الروسي الكبير تستند الى دراسته المتعمقة للشعر العربي التي ظهرت سنة ١٩٢٤ (٢) ، متّبعا فيها منهجا هو اقرب ما يكون للمنهج العلمي . فهو لا يستبعد ان تكون قد جرت تصحيحات جزئية للاثار القديمة اثناء تدوينها ، بل هو لا يستبعد حتى انتحال مؤلفات بكاملها . ولكنه يرى سببا موضوعيا لعدم تحقّقهم حينذاك من صحة ما يدونون ، هو ان العرب في تلك المرحلة لم تكن لديهم الطريقة التاريخية ولا طريقة المقارنة. ولذلك عجزوا غالبا حتى عن طرح تلك المسائل التي نسهم نحن في تحليلها، غير اننا نحن ايضا عاجزون — بدورنا — امام الشعر الجاهلي من جهة اخرى ، هي اننا لا نرى منه سوى الناحية السكونية (الستاتيكية) ، لغياب ناحيته الحركية (الديناميكية) عنا ، اي اننا نجد امامنا من هذا الشعر شكله المنتهي وحده ، فلا نبصر شيئا من خط تطوره السابق . ان المنظر واحد دائما من اية جهة نظرنا اليه (٣) . ثم يضع كراتشكوفسكي قضية الشك في وحدة لغة الشعر الجاهلي ، يرى ان هذه الوحدة تثير التساؤل : هل هي امر حقيقي ، ام هي من صنع الرواة المتاخرين، بل اللغويين الاكثر تاخرا الذين محوا — عن عمد او غير عمد — فروق اللهجات وجعلوا اللغة واحدة اعتبرت تقليدية ؟ ، ام ان هذه اللغة مصطنعة ادبية — اذا صح التعبير — انتشرت قبل ظهور الكتابة لدى بعض القبائل التي طوّعتها للشعر مع انها تختلف عن اللغة الدارجة المنطوقة لدى معظم القبائل ؟ .

في معالجة هذه الاسئلة ، يأخذ كراتشكوفسكي بمضمون السؤال الاول،

(١) اغناطيوس كراتشكوفسكي : الشنفري ، انشودة الصحراء ، موسكو — لينينغراد ١٩٥٦ : ٢/ ص ٢٢٨ (بالروسية) .

(٢) صدرت هذه الدراسة باللغة العربية (ترجمة محمد المعصراني) ضمن مجموعة منتخبة من دراسات كراتشكوفسكي بعنوان « دراسات في تاريخ الادب العربي » — دار النشر « علم » ، موسكو ١٩٦٥ .

(٣) راجع المصدر السابق : ص .

اي كون وحدة اللغة الحاملة للشعر الجاهلي وحدة حقيقية . اما افتراض ان هذه الوحدة من صنع الرواة او من صنع اللغويين ، وافتراض ان لغة هذا الشعر مصطنعة ادبيا ، فيراهما افتراضين لا يثبتان للنقد ، ويجزم ان معظم العلماء الان يجمع على رفضهما . من حيث الافتراض الاول يقول انه من الطبيعي ان تكون التقاليد الشفهية على مدى قرنين ، بعد ظهور الاسلام ، قد ادخلت تغييرات على اللغة قبل ان تثبت بالتدوين ، وان علماء اللغة ايضا فعلوا الشيء نفسه عن غير قصد ، لان الكتابة نفسها لم تحفظ شكل النطق . ولكن ليس من الممكن عنده افتراض ان هذه التغييرات كانت كبيرة ومقصودة ، ويرى ان القافية والوزن كانا اكبر ضمانة لمنع حدوث التغييرات الكبيرة في لغة الشعر الجاهلي ، كما يرى ان المعطيات الواقعية المعروفة تدل على ان علماء اللغة ، فضلا عن انهم لم يمحوا فروق اللهجات ، قد عملوا على ابانتها بجميع الوسائل . ومن حيث الافتراض الثاني ، يرى كراتشكوفسكي ان اصطناع اللغة الادبية لا يتفق مع ظروف حياة الشعراء نفسها ، ولا مع المحتوى البسيط لشعرهم ، ولا مع خصامهم على الابل والمراعي وغير ذلك . ففي مثل هذه الظروف يكون تصنع اللغة غير عادي نوعا ما . يضيف الى ذلك ان شبه الجزيرة العربية كانت حتى القرن التاسع تحافظ على وحدة لغتها ، وكان علماء اللغة يرون ان البدو يتكلمون في حياتهم العادية بلغة الشعر القديم الصافية ، ويلجأون اليها لا في تفسير الكلمات النادرة في الشعر فحسب ، بل في تفسير الاشكال النحوية وتراكيب الجمل ايضا . ثم يخلص الى القول ان لغة هذا الشعر تكشف عن اتقان عظيم هو — بالطبع — دليل على تطور طويل ، ويتجلى نضجها اوضح ما يتجلى اذا قورنت بنثر القرآن المسجوع (١) .

على هذا النهج النقدي التاريخي يستمر كراتشكوفسكي حتى ينتهي الى استنتاج القيمة التاريخية للشعر الجاهلي بالقول : « ان لنا في هذا الشعر اقدم اثر للغة العربية هو ، بالنسبة لتاريخ تلك المرحلة، ليس اقدم الاثار فقط، بل هو — في الحق — الاثر الوحيد الذي بقي لنا من تلك الحوادث التي يتناولها » (٢) . وفي دراسته تقاليد القصيدة العربية ، خلال البحث نفسه ، يرى ان ، ما يسمى **بالقصيدة** ، التي هي الشكل الموحد والثابت والمتطور من الناحية الانشائية ، هو ما يمثل الشعر العربي ، وان اتقان القصائد يدل على تاريخ سابق طويل ليس بوسعنا تحديده ، فهو يضرب بجذوره الى ما قبل ظهور الاسلام بمئة وخمسين سنة ، وهي اقدم فترة فيما نعرف (٣) . ثم

(١) راجع المصدر نفسه : ص ٧ — ٨ .

(٢) ايضا : ص ١٣ .

(٣) ايضا : راجع ص ١٠ .

يرى ان تقاليد القصيدة العربية اصبحت، نهائيا ، هي التعبير عن الراي العام . ولكن ، بعد ظهور الاسلام ، لم تبق الجزيرة العربية وحدها طبعا « موضع تجمع هذه التقاليد الشعرية ذات الوظائف المحددة، بل الجزيرة اصبحت اقليما من الاقاليم ، واصبح موضع تجمع هذه التقاليد المراكز الجديدة للحياة السياسية ، ولا سيما الشام والعراق اللذان انجبا ثالوث الشعر في ذلك العصر (الاموي) ، ونعني : الاخطل وجرير والفرزدق (...) واذا حكمنا على شعر هؤلاء بشكله ، تعذر علينا ان نقرر انه قيل بعد الاسلام » (١) . هكذا نرى كراتشكوفسكي يدرس قضية الشعر الجاهلي بطريقة نقدية تاريخية متبصرة تنتهي به الى الاقتناع العلمي بصحته اجمالا .

٤ — الشك لدى العرب المحدثين :

ذلك هو الامر ، بوجه عام ، لدى المستشرقين . اما عند الباحثين العرب المحدثين ، فقد جرى النظر في الشعر الجاهلي على نهجين متناقضين ، تمثل **احدهما** — ابرز ما تمثل واعظم صراحة واكثر تقدما — بنهج **طه حسين** في دراسته الجريئة الرائدة التي ظهرت اول مرة (١٩٢٦) بعنوان « في الشعر الجاهلي » ، ثم ظهرت في طبعتها الثانية (١٩٢٧) بعنوان « في الادب الجاهلي (٢) . وتمثل النهج الاخر بطريقة جمهرة من السلفيين والسطحيين بين مؤرخي الادب العربي واساتذته في الجامعات وكثير من الكتاب والادباء في البلاد العربية . ان التناقض بين هذين النهجين يتجلى في ان اولهما يقوم على الشك المبالغ به الى حد القول بأن «الكثرة المطلقة مما نسميه ادبا جاهليا ليست من الجاهلية في شيء ، وانما هي منحولة بعد ظهور الاسلام ، فهي اسلامية

(١) ايضا : راجع ص ١٦ .

(٢) قال طه حسين فيمقدمة الطبعة الثانية : « هذا كتاب السنة الماضية ، حذف منه فصل، واثبت منه فصل ، واضيفت اليه فصول ، وغير عنوانه بعض التغيير » .ولم يوضح المؤلف ماذا حذف وماذا اثبتوماذا اضيف وما سبب التغيير؟ والواقع ان ما حذف هو الفصل الاول عنالمنهج. ولكن الحذف لم يتناول منه سوى ترتيبه في الكتاب اولا، وسوى بعض العبارات والكلمات التي عدّها خصومهمسا ببعض المعتقداتالاسلامية، ثانيا. وقد جعلمضمونهذا الفصل بعد تعديلهموزعا بين فصلين جديدين هما : « الادب وتاريخه » و « الجاهليون — لغتهم وآدابهم ، ثم اضاف الى الفصل المتعلق بتطبيق منهجه على بعض شعراء الجاهلية فقرات في اوله وفقرات في آخره ، كما اضاف في آخر الكتاب فصلين : احدهما عن طبيعة الشعر الجاهلي وفنونه ، وثانيهما عن النثر الجاهلي . اما سبب هذا التعديل والتغيير كله فلم يكن باختيار منه ، بل عن اضطرار قسري اليه بعد حملة ارهاب فكري ومادي اثارها عليه جماعة المحافظين المتزمتين من الازهريين والجامعيين والادباء ، وجماعة البلاط الملكي آنذاك لمآرب سياسية .. غير ان جوهر البحث والمنهج في الكتاب لم يتغيّر رغم كل ذلك .

تمثل حياة المسلمين وميولهم واهواءهم اكثر مما تمثل حياة الجاهليين » (١) وان « ما بقي من الادب الجاهلي الصحيح قليل جدا لا يمثل شيئا ولا يدل على شيء ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الادبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي (٢) » وان « ما نقرؤه على انه شعر امرىء القيس او طرفة او ابن كلثوم او عنترة ، ليس من هؤلاء الناس في شيء ، وانما هو نحل الرواة او اختلاف الاعراب او صنعة النحاة او تكلف القصاص او اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين » (١) ، وان الاعتماد في معرفة العصر الجاهلي لا على هذا الشعر المنسوب اليه ، بل « على القرآن من ناحية والتاريخ والاساطير من ناحية اخرى » (٣) ، وانه « لا ينبغي ان يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث ، وانما ينبغي ان يستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله » (٤) . ذلك في حين ان النهج **الثاني** يقوم على التسليم المطلق بصحة كل الشعر المنسوب الى الجاهلية دون تشكك او تحفظ او حافز لمعاودة النظر في هذه النسبة بطرق التحليل المتقدمة في عصرنا (٥) .

ولكن ظهر نهج ثالث يقف موقفا وسطا بين هذين النهجين المتناقضين . ولعل افضل من يمثل هذا النهج – وممثلوه قلة قليلة حتى الان نسبيا – هو **جواد علي** صاحب الموسوعة التاريخية التي يصح القول انها من اهم مكتسبات المكتبة العربية الحديثة في موضوعها . نعني بها كتابه « **تاريخ العرب قبل الاسلام** » (٦) . فقد اتبع جواد علي ، في مسألة نسب الشعر الجاهلي، طريقة النقد التاريخي والمقارنة باسلوب البحث الموضوعي غير المتأثر بموقف سابق ثابت ومطلق . انه ينظر – مثلا – في ما ينسب الى امية بن ابي الصلت من شعر ديني وحكمي متفق او متشابه مع المعتقدات الاسلامية ، ومع النصوص القرآنية احيانا ، فيضع مختلف الافتراضات في تفسير هذا التوافق او

(١) طه حسين : في الادب الجاهلي ، دار المعارف بمصر ١٩٦٢ ، ص ٦٥ .
(٢) المصدر السابق : الصفحة نفسها .
(٣) ايضا : ص ٦٦ .
(٤) ايضا : ص ٦٧ .
(٥) يمكن الاطلاع على الكثير من التفاصيل التطبيقية لهذا النهج السلفي في المؤلفات التي وضعت للرد على كتاب طه حسين « في الشعر الجاهلي » (في الادب الجاهلي) ، ومنها – بالاخص – كتاب محمد احمد الغمراوي « النقد التحليلي لكتاب في الادب الجاهلي » وكتاب محمد الخضر حسين « نقض كتاب في الشعر الجاهلي » . ويحسن الاطلاع ، في الموضوع نفسه ، على كتاب « مصادر الشعر الجاهلي » لناصر الدين الاسد .
(٦) راجع منه : ج ٥، ص ٢٨٩ – ٢٩٠ ، ٢٩٢، ٤١٦ – ٤١٨ – ٤١٩ وما بعدها . راجع منه ايضا : ج٦ ، ص ٣٤ – ٤٢ ، ٤٤ – ٤٧ ، ٢٣٢ – ٢٣٥ .

التشابه ، ثم يناقش كل افتراض من موقع النظر النقدي التاريخي في ضوء الاسانيد والظروف التاريخية حتى يبلغ من ذلك مبلغ الظن « ان مرد هذا التشابه والاتفاق الى الصنعة والافتعال » ، بناء على ان امية كان شاعرا دون شك ، لاجماع الرواة على القول بذلك . هذا اولا ، وبناء ايضا على انه – اي امية – « كان ثائرا على قومه ، ناقما عليهم ، لتعبدهم للاوثان . وقد كان على شيء من التوحيد والمعرفة باليهودية والنصرانية » . ثم بناء على ان امية – وان كان كذلك – لا يظن «انه كان واقفا على كل التفاصيل المذكورة في القرآن وفي الحديث (النبوي) عن العرش والكرسي وعن الله وملائكته وعن القيامة والجنة والنار والحساب والثواب والعقاب ونحو ذلك» فان كل هذا « هو شيء اسلامي خالص لم ترد تفاصيله عند اليهود والنصارى ، ولا عند الاحناف ، فوروده في شعر امية وبالكلمات والتعابير الاسلامية ، هو عمل جماعة فعلته في عهد الاسلام : وضعته على لسانه ، كما وضعوا او وضع غيرهم على السنة غيره من الشعراء والخطباء ، لاعتقادها ان ذلك مما يفيد الاسلام ، ويثبت ان جماعة من الجاهليين كانوا عليه ، وانه لم يكن – لذلك – غريبا ، وان هؤلاء كانوا يعلمون الغيب ، يعلمون بقرب ظهور نبي عربي ، وانهم لذلك بشروا به ، وانهم كانوا يتمنون لو انهم عادوا فولدوا في ايامه ، او لو طال بهم العمر حتى يدركوه فيسلموا ، وامثال ذلك من قصص راج وانتشر ، كما راج امثاله في كل دين من الاديان » (١) . ثم يدعم جواد علي هذه المقدمات ونتائجها بمقارنة اسلوبية تضع مقياسا فارقا بين شعر جاهلي صحيح وشعر منحول على الجاهلية ، يستخلصه من مقارنة شعر امية غير الديني بالشعر الديني المنسوب اليه ، فيرى – بناء على هذه المقارنة – ان دليل الوضع في شعره يتبين « في عدم اتساقه وفي اختلاف اسلوبه وروحه . فبينما نجد شعره المنسوب اليه في المدح او في الرثاء او في الاغراض الاخرى مما ليس له صلة مباشرة بالدين ، في ديباجة جاهلية على نسق الشعر المنسوب الى شعراء الجاهلية، نجد القسم الديني منه والحكمي في اسلوب بعيد عن هذا الاسلوب ، بعيد عن الاساليب المعروفة عن الجاهليين ، اسلوب يجعله قريبا من شعر الفقهاء والصوفيين المتزمتين ونساك النصارى، فهو بعيد جدا عن اسلوب الجاهليين، حتى اسلوب مثل عدي بن زيد العبادي وبقية من نسب الى النصرانية من شعراء الجاهلية القريبين من الاسلام » (٢) .

في ضوء هذا المثال نرى نهجا لدراسة الشعر الجاهلي يختلف – اولا – عن نهج من يضع **الشك** منطلقا وسببا للبحث لا نتيجة له . ويختلف – ثانيا –

(١) جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام ، ج٥ ، ص ٢٨٩ (راجع اولا ص ٢٨٤ – ٢٨٨).
(٢) المصدر السابق : ص ٢٩٠ .

عن نهج من يضع التصديق او اليقين سابقا على كل بحث ، او موقفا تتساق المقدمات على مقاسه وفي حدوده كي تجيء النتائج على المقاس نفسه وفي الحدود ذاتها . .

٥ ـ طه حسين والشك الديكارتي :

يصرح طه حسين انه يريد في دراسته الادب الجاهلي ان يصطنع « .. المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الاشياء. . . »، وهو ـ اي طه حسين ـ **يقرر ان « القاعدة الاساسية لهذا المنهج هي ان يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل ، وان يستقبل بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوا تاما (...) فلنصطنع هذا المنهج حين نريد ان نتناول ادبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء ، ولنستقبل هذا الادب وتاريخه وقد برأنا انفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل ، وخلصنا من كل هذه الاغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ ايدينا وارجلنا ورؤوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة ، وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة ايضا » (١)** .

من الملحوظ ان طه حسين يأخذ بالجانب الشكلي من مذهب الشك عند ديكارت . ويبدو لي انه يأخذ به مجردا من مضمونه الفلسفي الديكارتي ، او مفرغا من هذا المضمون . ذلك ان مذهب الشك مبني عند ديكارت : اولا ، على مفهومه الخاص لموضوع الفلسفة . وثانيا ، على اتجاهه العقلاني في نظرية المعرفة . فمن **الوجهة الاولى** ، كان ديكارت يرى ان موضوع الفلسفة هو الطبيعة والانسان ليس غير ، اي ان فكرة « الله » لم تكن في رأيه ، حين صاغ مذهبه الشكي ، داخله في موضوع الفلسفة . من هنا جاء قوله بضرورة تطهير وعي الانسان من كل عقيدة سابقة ، وهو القول الذي سماه بـ « الشك » متصاعدا به حتى القول بوجوب « الشك » في كل المعارف التي تكدست في وعي الانسان خلال تاريخه الطويل . ومن **الوجهة الثانية** ، اي من حيث الاتجاه العقلاني في نظرية المعرفة ، يرى ديكارت كذلك وجوب تطهير الوعي البشري من المعارف التي تصل اليه بطريق الحواس . ففي مذهبه هنا ان كل صفة للاشياء نعرفها بطريق الحواس ليست معرفة صحيحة . وهو يبني ذلك على نظريته المعرفية العقلانية التي ترفض اعتماد الحس في تحصيل المعرفة ، لانه يرفض كون المعرفة تبدأ من الحواس ، اي كوننا نصل الى الحقيقة بالتحرك ابتداء من الحس لتنتهي الى البديهيات وفقا لمذهب **بيكون** . ان ديكارت يعكس الامر قائلا ان التحرك الى الحقيقة (المعرفة) تبدأ من العقل نفسه ، او من

(١) طه حسين : في الادب الجاهلي ، ص ٦٧ ـ ٦٨ .

الاشراق الطبيعي للعقل . فبداية المعرفة عنده اذن هي **الحدس** ، اي ملاحظة العقل البديهيات القائمة في **روح** الانسان ، اذ كان ديكارت ينظر الى الروح **كماهية** بذاتها مستقلة عن الجسم ، الذي هو ايضا « ماهية » بذاتها عنده .

بناء على هذا الاساس الفلسفي لمذهب « الشك » عند ديكارت ، ينبغي ان نتساءل : هل اخذ **طه حسين** بهذا المذهب بكل مقوماته الفلسفية تلك ، اي هل اخذ به كمنهج فلسفي ، ام نظر اليه نظرة تبسيطية ، فلم يستطع ان يرى منه غير جانبه **الشكلي** ، وغاب عنه الجانب الجوهري ، اي انه اكتفى من المذهب بالدلالة الذهنية الاولية لمقولة « الشك » بمعزل عن مستلزماتها الفلسفية الديكارتية في نظرية المعرفة ؟.

امام هذا التساؤل ، نرى ان ننظر في جانبين من المسألة : اولهما ، يتعلق بالموقف العلمي من مذهب الشك الديكارتي نفسه . وثانيهما ، يتعلق بالاجابة عن التساؤل هذا ، اي باستخلاص نظرة طه حسين الى المذهب من خلال ممارسته التطبيقية .

□ **في الجانب الاول** ، يقف التحليل العلمي موقف الرفض من المقولات الفلسفية التي يقوم عليها مذهب ديكارت في « الشك » . ذلك بناء على الملاحظات الاتية :

١ ـ ان هذا المذهب يستند ، في الاساس ، الى تلك المقولة الفلسفية المتمثلة بمعادلة ديكارت الشهيرة : **« انا افكر .. اذن ، انا موجود »** . ان هذه المقولة تضع ديكارت ، مباشرة ، في قلب المعسكر المثالي الذي يثبت الوجود بالفكر ، اي ينفي موضوعية الوجود ، اي استقلاليته عن الوعي (الفكر) واوليته بالقياس الى الوعي .

٢ ـ ان هذا المذهب يفرض على وعي الانسان ما ليس يمكن فرضه عليه بحال اطلاقا .. يفرض عليه الغاء دور المعرفة الحسية في عملية تحصيل الحقيقة . ان هذا الدور امر موضوعي لا يمكن الغاؤه بارادة ذاتية ، وان اتخذت هذه الارادة شكل مقولة فلسفية ، او استندت الى مقولة فلسفية .

٣ ـ ان هذا المذهب يلغي كل ما اكتسبه الوعي البشري ، على مدى تاريخه الطويل السحيق ، من معارف . ان هذا الالغاء مستحيل ، لان تلك المعارف اصبحت من المكونات التاريخية للوعي ، اي انها اصبحت تتمتع بصفة الواقع التاريخي الموضوعي الذي يستحيل الغاؤه من الوعي حتى بارادة الوعي نفسه .

٤ ـ ان هذا المذهب يقضي باعادة الوعي البشري ، بعد « تنظيفه » من مكتسباته المعرفية التاريخية ، الى نقطة الصفر .. اي ان يرجع الى طفولته التي تجاوزها منذ الاف السنين . فعلى الوعي اذن ، في هذه الحال ـ اذا افترض امكانها ـ ان يقضي الافا من السنين جديدة لكي يبلغ المرحلة المتطورة التي كان قد بلغها في عصر ديكارت .. وهذا الامر « اللاتاريخي » مستحيل موضوعيا بوجه مطلق ..

* * *

ان رفض هذه المقولات الديكارتية التي يقوم عليها مذهب « الشك » الديكارتي لا يعني بالضرورة ان مكتسبات الوعي المعرفية التاريخية صحيحة بصورة مطلقة . فان صحة تلك المكتسبات او خطأها ، كليا او جزئيا ، مسألة اخرى يجري البحث فيها على صعيد اخر . ولكن من الممكن ، هنا ، التوقف قليلا لاجمال الموقف العلمي في هذه المسألة . ان التحليل المادي التاريخي ينظر الى مكتسبات الوعي المعرفية ، خلال حركة تطوره الطويلة الامد ، انها اشكال مرحلية للوعي في مراحل تطوره التاريخي ، كانعكاسات ـ مباشرة وغير مباشرة ـ لاشكال تطور الواقع الاجتماعي في مراحله المعينة كذلك . وليس بالضرورة ان تكون هذه الانعكاسات مطابقة لذلك الواقع نفسه **اولا** ، ولا ان تكون مطابقة لحقائق الكون الموضوعية والمطلقة **ثانيا** . بل قد يكثر التخالف فيما بين الواقع المعرفي للوعي والواقع الموضوعي للطبيعة والمجتمع . ولكن تطور الوعي البشري ، بعلاقته مع تطور المجتمعات البشرية وتطور العلوم الطبيعية، كان دائما في كل مرحلة من مراحله يكشف جديدا من الحقائق النسبية ، فيصحح ما يكون قد حصل من اخطاء في المعارف السابقة . اما دراستنا لهذه المعارف وتمييزنا الخطأ من الصواب فيها ، فيخضعان لمنهج علمي لا يقوم على « الشك » فيها بالمفهوم الديكارتي للشك ، اي بالغائها من دائرة الوعي ، اي « تنظيف » الوعي منها ، بل يقوم على النظر اليها ـ اولا ـ كواقع موضوعي له تاريخه ، اي له وجوده التاريخي الذي لا يمكن الغاؤه. ثم النظر اليها ـ ثانيا ـ في حركيتها المرتبطة موضوعيا بحركية الواقع المادي ـ الاجتماعي الذي هو اساس نشأتها ، كما هو اساس تطورها .

□ **وفي الجانب الثاني ،** اي ما يتعلق بالموقف التطبيقي من مذهب « الشك » الديكارتي في دراسة طه حسين للادب الجاهلي ، يبدو لنا بوضوح ان مقولة « الشك » في هذه الدراسة مأخوذة من جانبها الشكلي المحض ، اي دون استيعاب اساسها الفلسفي ـ المعرفي في مذهب ديكارت . صحيح ان طه حسين يشير الى الصنعة الفلسفية لهذا المذهب حين يقول : « **اريد ان**

اصطنع في الادب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الاشياء في اول هذا العصر الحديث » ، وصحيح انه يصرح ، عقب هذه العبارة مباشرة ، « **ان القاعدة الاساسية لهذا المنهج هي ان يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل ، وان يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوا تاما** » (١) ، وصحيح كذلك انه ، وهو يرسم لنفسه حدود ممارسته المنهج ، اقول : «**يجب حين نستقبل البحث عن الادب العربي وتاريخه** ان ننسى عواطفنا القومية وكل مشخصاتها ، وان ننسى عواطفنا الدينية وكل **ما يتصل بها ، وان ننسى ما يضاد هذه العواطف القومية والدينية . يجب ان لا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء الا مناهج البحث العلمي الصحيح** » (٢) .

ولكن ، ماذا تعني هذه المقالة كلها بالتحقيق ؟. اننا لا نفهم منها ، لهجة وسياقا ـ بل نصا ـ الا ان طه حسين يريد ان يبحث الادب العربي وتاريخه وهو متحرر من النظرة **السلفية** الى هذا التراث، اي النظرة **التصديقية** المطلقة اليه، اي من الاخذ بما اخذ به السلف بشأن الادب العربي وتاريخه من اراء ومواقف واقوال منقولة عن الرواة والاخباريين والقصاص والمحدثين والمفسرين ومدوني التاريخ العربي ـ الاسلامي . ان هذا الشكل من التحرر في البحث عن التراث، هو ما يعنيه بـ « ان يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل ، وان يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه » ، وهو ذاته ما يعنيه بـ « ان ننسى عواطفنا القومية وكل مشخصاتها ، وان ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها ، وان ننسى ما يضاد هذه العواطف القومية والدينية » . انه **التحرر** من المؤثرات والضواغط الاجتماعية المؤثرة على شكل معرفتنا المعاصرة للتراث . اي ان طه حسين يريد ان **يعرف** الادب العربي وتاريخه من منطلق « **الشك** » بهذه المؤثرات والضواغط ذاتها ، حتى « لا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء الا مناهج البحث العلمي الصحيح » . وبكلمة اخرى : يريد ان **يعرف** هذا التراث **متجردا** من التعصب **له** ومن التعصب **عليه** معا ، اي متجردا من كلا هذين الشكلين التقليديين لمعرفة التراث .

ليس في كل ما تحدث به طه حسين عن المنهج هنا (في الادب الجاهلي) ما يقول شيئا اخر يختلف مضمونه عن هذا المضمون الذي يحمله كلامه المتقدم. فماذا نستنتج من ذلك ؟. ان الاستنتاج الصريح هنا هو ان طه حسين بعيد جدا عن فكرة الغاء ما حفظه وعينا من الادب العربي وتاريخه ، اي الغاء الاصول المكونة لواقع هذا التراث ، اي « تنظيف » وعينا من هذه الاصول المكدسة فيه تاريخيا ، او حذف هذا الواقع التاريخي الموضوعي حذفا كاملا من الوعي العربي . وانما الذي يريده ينحصر في انتاج **معرفة** جديدة معاصرة لهذا

(١ و ٢) **في الادب الجاهلي** : ٦٧ ـ ٦٨ .

الواقع التاريخي الموضوعي متحررة من المعرفة السلفية له، خاضعة لـ « مناهج البحث العلمي الصحيح » فقط .. فاين هذا من فكرة الاساس الفلسفي – المعرفي التي يقوم عليها مذهب « الشك » الديكارتي ؟. او اين هذا من جوهر **« المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الاشياء في اول هذا العصر الحديث »** ، كما يعبر طه حسين نفسه ؟..

□ ولكن ، بالرغم من « شكلية » العلاقة بين منطلق « الشك » لدى طه حسين في دراسته الادب الجاهلي . وبين المقومات الفلسفية لمذهب « الشك» لدى ديكارت ، ينبغي الاعتراف بالدور الايجابي الكبير الذي اداه طه حسين، مقتحما ورائدا ، في مجال دراسة التراث الفكري العربي – الاسلامي . فان محاولته ، في هذا المجال ، انتاج صيغة جديدة معاصرة **لمعرفة** هذا التراث، ثم محاولته استيحاء « مناهج البحث العلمي » الحديثة في انتاج هذه الصيغة، هما بذاتيهما كانتا في عشرينيات هذا القرن سابقة فكرية تاريخية ذات قدر عظيم . واذا تجاوزنا هذا الجانب من سابقة طه حسين ، برزت لنا جوانبها الاخرى بمثابة ثغرات في منهجيته . فهو – من جهة – قد استسلم لهاجس الشك في صحة الشعر الجاهلي الى حد كاد يبدو عنده « الشك » **سببا** للبحث بدل ان يكون **نتيجة** من نتائج منطق البحث . وهو – من جهة اخرى – قد بالغ في **« منهجة »** الشك الى حد ابعده ، غالبا ، عما تشترطه « مناهج البحث العلمي الصحيح » من ضرورة النظر **التاريخي** الى الواقع الذي يتناوله البحث. بمعنى انه ، لفرط ما بالغ في التزام الشك بصحة نسب الشعر الجاهلي ، حرصا منه على « المنهج » ، قد افرغ هذا الشعر كله من كل دلالاته التاريخية المتصلة بعصر ما قبل الاسلام ، حتى ان « القليل جدا » من « الادب الجاهلي الصحيح » اصبح عنده « لا يمثل شيئا ، ولا يدل على شيء ، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الادبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي » (ص ٦٥)، ثم اطلق حكمه القاطع بأن « الاعتماد في معرفة العصر الجاهلي لا على هذا الشعر المنسوب اليه » ، بل « على القرآن من ناحية ، والتاريخ والاساطير من ناحية اخرى » (ص ٦٥) ، وانه « لا ينبغي ان يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث ، وانما ينبغي ان يستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله » (ص ٦٧) . ان احكاما اطلاقية كهذه مما ترفضه « مناهج البحث العلمي الصحيح » ، لانها ترفض ، مبدئيا ، كل حكم مطلق لا يقوم البرهان الواقعي اليقيني على صحة اطلاقه ، في حين ان كتاب « في الادب الجاهلي » لم يستطع تقديم مثل هذا البرهان . هذا **اولا** . واما **ثانيا** ، فانه رغم موافقتنا طه حسين على ان الكثير من الشعر المنسوب الى الجاهلية مشكوك بصحة نسبه ، وان بعضه منحول بالفعل ، ورغم موافقتنا اياه ايضا على معظم الاسباب التي استند اليها الشك او الحكم بالنحل ، لا يمكن موافقته – مع

ذلك – على افراغ هذا الشعر المشكوك فيه او المنحول من دلالاته التاريخية المتصلة بالعصر الجاهلي القريب من عصر ظهور الاسلام . بل يمكن القول ان هذا النوع الاخير من الشعر العربي لا تختلف قيمته التاريخية اختلافا جوهريا عن القيمة التاريخية التي يتضمنها الشعر الجاهلي الصحيح نفسه. ذلك يرجع الى اعتبارين ليس لمنهج البحث العلمي ان يسقطهما من حسابه في دراسة مثل هذه الظاهرات الادبية : **اولهما** ، ان الفارق بين زمن الشعر الجاهلي الصحيح وزمن الشعر المنحول على الجاهلية بعيد الاسلام ، ليس بالفارق الذي يمكن ان يحدث تغييرا ذا شأن في العلاقة بين هذين النوعين من الشعر العربي، لارتباط كل منهما بالخصائص التاريخية التي يرتبط بها الآخر ، سواء منها ما يتعلق بخصائص تطور المجتمع العربي في هاتين المرحلتين المتداخلتين ، زمنيا واجتماعيا ، أم ما يتعلق منها بخصائص تطور الشعر العربي ذاته في هاتين المرحلتين بخصوصهما . ولنا ان نرجع في اثبات ذلك الى طه حسين نفسه بما يقرره – مخطئا ام مصيبا – من انه لا يعرف «امة من الامم استمسكت بمذهب المحافظة في الادب ولم تجدد فيه الا بمقدار كالامة العربية . **فحياة العرب الجاهليين ظاهرة في شعر الفرزدق وجرير وذي الرمة والاخطل والراعي الخ ... »** (١) . والاعتبار **الثاني** ، ان شروط وضع الشعر في العصر الاسلامي منسوبا الى الجاهلية ، هي ذاتها تقتضي – بداهة – ان يجري هذا الشعر المنحول ، شكلا ومضمونا ، على نسق يتلاءم مع خصائص الشعر الجاهلي وخصائص المجتمع العربي الجاهلي التاريخية . والا كان وضع هذا الشعر مجانيا وعبثيا ، في حين ان طه حسين خصص خمسا وخمسين صفحة من كتابه (٢) لعرض الاسباب السياسية والدينية وغيرها ، التي دعت الاسلاميين لوضع الكثير من الشعر ونسبته الى الجاهليين . فلكي ينسجم الوضع مع اغراضه تلك كان من الطبيعي والضروري ان ينهج الواضعون نهج الجاهليين في ما يحملون عليهم من شعر او نثر ، اي ان يأتي الشعر المنحول متشابها ، الى اقصى حد ممكن ، مع الشعر الجاهلي الصحيح من حيث خصائصه التاريخية: لغة واسلوبا وموضوعا ومضمونا ووصفا وتصويرا . وهذا يقتضي من الواضعين معرفة شاملة بوجوه هذه الخصائص جميعا ، كما يقتضي منهم قدرة فنية على تمثل هذه الخصائص واجادة صياغتها شعرا جاهلي الصورة و « الهوية » حتى تلتبس فيه وتضيع كل معالم عصره الاسلامي ما امكن ذلك . ولقد كانت هذه الشروط كلها ، او معظمها ، متوفرة لدى الواضعين الاسلاميين ، من رواة ومحدثين ومفسرين ومتكلمين . يشهد بذلك ما يرويه طه حسين نفسه عن كثير من المعنيين بهذا الشأن في عصر التدوين والتأليف، كمثل ما ذكره عن

(١) في الادب الجاهلي : ص ٧١ (اشارة التأكيد هنا من وضعنا) .

(٢) المصدر السابق : ص ١١٣ – ١٦٨ .

راوية الكوفة ، المفضل الضبي من انه قال عن حماد الرواية انه « قد افسد الشعر افسادا لا يصلح بعده ابدا . فلما سئل عن سبب ذلك : الحن ام خطأ؟، قال : ليته كان كذلك ، فان اهل العلم يردون من اخطأ الى الصواب ، ولكنه – اي حماد – رجل عالم بلغات العرب ومذاهب الشعراء ومعانيهم ، فلا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب رجل ويدخله في شعره ، ويحمل ذلك عنه الى الافاق ، فتختلط اشعار القدماء ولا يتميز الصحيح منها الا عند عالم ناقد ، واين ذلك ؟ » (١) .

ان هذه السمات التي تحدد طريقة حماد في وضع الشعر وتحدد صفة حماد نفسه كعالم بلغات العرب ، هي في الغالب سمات معظم واضعي الشعر الجاهلي المنحول وسمات طرائقهم في الوضع ، خلال عصر التدوين والتأليف. فاذا كان الامر كذلك ، فلا بد للشعر الموضوع (المنحول) وفقا لهذه السمات ان يكون حاملا ابرز خصائص الشعر الجاهلي ومميزاته ودلالاته التاريخية ، والا كان الوضع عملا لاغيا سواء من حيث آليته الفنية ام من حيث هدفه الديني او السياسي او اللغوي او التاريخي . وبذلك يبطل القول عن حماد الرواية مثلا انه « لا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب رجل ، ويدخله في شعره » ويبطل القول عن عمله وعمل امثاله من واضعي هذا الشعر انه ينتج اختلاطا في اشعار القدماء (الجاهليين) بحيث « لا يتميز الصحيح منها الا عند عالم ناقد » .

من هنا لا يصح للباحث العلمي ان يذهب مع طه حسين الى تلك الاحكام القاطعة ، كحكمه بان «الكثرة المطلقة مما نسميه ادبا جاهليا ليست من الجاهلية في شيء » ، وانها « اسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم واهواءهم اكثر مما تمثل حياة الجاهليين » ، وان « ما بقي من الادب الجاهلي الصحيح (...) لا يمثل شيئا ولا يدل على شيء ، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الادبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي » ، وان الاشعار التي تنسب « الى امرىء القيس او الى الاعشى او الى غيرها من الشعراء الجاهليين (...) لا تثبت شيئا ولا تدل على شيء ... » (٢) .

ان المنهج التاريخي العلمي يقضي اذن ان ننظر الى الشعر الجاهلي ، الصحيح منه والمنحول معا ، كمادة تاريخية حية لها ارتباطها الواقعي الموضوعي بالواقع الاجتماعي العربي في مرحليته المتداخلتين: مرحلة الجاهلية القريبة من

(١) المصدر نفسه : ص ١٦٩ – ١٧٠ (يراجع حديث الضبي في الاغاني – طبعة بولاق ج ٥ / ص ١٧٢) .

(٢) ايضا : ص ٦٥ ، ٦٧ .

الاسلام ، ومرحلة الاسلام القريبة من سابقتها في الجاهلية . وهذا الموقف من الشعر الذي عرفناه حتى الان باسم الشعر الجاهلي ، يعني في منطق بحثنا هنا ان نستطلع كل الدلالات التاريخية التي تتضح بها نصوصه ، وهي دلالات متنوعة قدر تنوع الواقع الاجتماعي نفسه الذي تشير اليه .

الدلالات التاريخية للشعر الجاهلي

لقد فطن العرب القدامى ، بعفوية ، الى طبيعة هذه الدلالات في الشعر الجاهلي ، اذ قالوا ان « الشعر ديوان العرب » . فكأنهم يعنون انه الجامع لتاريخ العرب ، كما توحي كلمة الديوان (١) . و « الشعر » في مثل قولهم هذا، انما هو شعر الجاهلية . فقد كان هو وحده ، بين الشعر العربي كله ، يستغني عندهم عن الوصف المحدد لزمنه التاريخي ، وكان هو وحده المستحق في نظرهم ان يكون ديوان العرب . كما ان كلمة « العرب » هنا تنصرف عفويا عندهم الى عرب الجاهلية ، جريا على نسقهم في مثل : « ايام العرب » ، و « اسواق العرب » و « كلام العرب » الخ . .

أما ما نعنيه بالدلالات التاريخية للشعر الجاهلي ، فهو ما يحمله هذا الشعر من المضامين المعبرة ، في أطار اللغة الشعرية لتلك المرحلة ، عن الكثير من الخصائص التاريخية التي تميز مجتمع عرب الجاهلية من المجتمع العربي في عصور ما بعد الاسلام ، سواء من هذه الخصائص ما يتعلق بالواقع الاجتماعي ام ما يتعلق بالوعي الاجتماعي . اي ان الذي يعنينا من دلالات الشعر الجاهلي، في هذا البحث ، هو ما تتضمنه تلك الدلالات من ابعاد يحددها اثنان : البعد الاجتماعي ، والبعد المعرفي .

١ – البعد الاجتماعي :

يقاس مستوى تطور الشعر الجاهلي بمقياس مرحلته التاريخية . وهو – لذلك – يعد ادنى تطورا من الشعر العربي في العصور العربية – الاسلامية المتقدمة (العصر الرابع الهجري مثلا) . فالشعر الجاهلي اذن ، وهو في مستوى تطوره ذاك ، كشأن كل فن شعري في مثل هذا المستوى ، انما يعكس واقعه الاجتماعي بلغة مسطحة مباشرة وتفصيلية ، لانه في مرحلة من التطور غير مؤهلة لتحويل الشعر من كونه صيغة معينة لحكاية الواقع الى كونه خلقا لواقع جديد فني . من هنا نجد الواقع الاجتماعي لعصر الجاهلي متمثلا في

(١) الديوان : لغة ، مجمع الصحف . وفي مصطلح صدر الاسلام ، هو الكتاب يكتب فيه اهل الجند واهل العطية وسواهم .

شعر هذا العصر ، او المنسوب الى هذا العصر ، تمثلا تفصيليا بحيث يستطيع الباحث المعاصر الوصول ، دون جهد ، الى نهاية المسافة بين الحالة الشعرية والواقعة الاجتماعية ، او الحقيقة الاجتماعية . ذلك لان هذه المسافة قصيرة ويسيرة ومباشرة . ولعل هذه السمة التاريخية للشعر الجاهلي تصلح ان تكون الاساس الواقعي لتلك المقولة المأثورة عن العرب القدامى من ان « الشعر ديوان العرب » . والظاهرة الشعرية الملازمة لتلك السمة التاريخية هي سيطرة العلاقة الاجتماعية ــ القبلية على الآلية الداخلية للشعر الجاهلي سيطرة مطلقة ، بحيث لا تبدو علاقته مع « ذات » الشاعر الا كمظهر تكويني لتلك العلاقة المسيطرة . لهذا سقطت الحدود ، داخل هذا الشعر ، بين ما هو صوت الشاعر في القبيلة وما هو صوت القبيلة في الشاعر .. سقطت الحدود بين شعر الحب وشعر الحرب مثلا (ولقد ذكرتك والرماح نواهل / مني وبيض الهند تقطر من دمي / فوددت تقبيل السيوف لانها / لمعت كبارق ثغرك المتبسم ــ عنترة) ، او بين شعر الحب وشعر الفخر او الحماسة او المديح او الرثاء او اي « صنف » اخر مما صنفوا به شعر الجاهلية (اقرأ المنخل بن عامر اليشكري ــ قصيدته : ان كنت عاذلتي فسيري/نحو العراق ولا تحوري) .من الصعب القبول بالتصنيف التقليدي لشعر الجاهلية . ويمكن القبول بعنوان واحد لهذا الشعر بمجمله، هو انه « شعر القبيلة العربية قبل الاسلام » .

فهل تفرد شعر **الصعاليك** بميزة تخرجه من دائرة هذا العنوان ؟.

لقد تميز ، فعلا ، شعر الصعاليك **بمفارقة** يصح القول بانها من ابرز الدلالات التاريخية التي يحملها الشعر الجاهلي. فهذا ــ اي شعر الصعاليك ــ مسكون في وقت واحد بكل مقومات « شعر القبيلة العربية قبل الاسلام » من وجه ، وبكل مقومات الرفض لهذا العنوان من وجه اخر .. لكن المفارقة هنا لا تبلغ حد التعارض او التناقض بين الوجهين . فالصعاليك لم يقولوا شعرهم خارج العلاقات اللغوية ــ الفنية لشعر القبيلة العربية في جاهليتها ، ولا خارج العلاقات الاقتصادية ــ الاجتماعية لذلك العصر ، ولكن قالوه في حالة لهم هي شكل من التعبير السلوكي عن بداية التفكك التاريخي لمجمل تلك العلاقات ، فكان شعرهم اذن شكلا من الوعي الاولي العفوي لتلك الظاهرة التاريخية ، اي ظاهرة الاهتزاز والتخلخل التي كانت قد بدأت تهز وتخلخل الاساس المادي العلاقات القبلية في مجتمع شبه الجزيرة العربية آنذاك .

ان اشكال التمايز الاجتماعي في القبيلة بين فئة في موقع الرئيس وفئة في موقع المرؤوس ، وتأثير هذه الاشكال في ابراز التمايز المادي وما ينتج عنه من اضطهاد وشقاء تعانيهما فئة من فئة اخرى ــ ان ذلك هو بدء ظاهرة التفكك

والتخلخل ، وهو المصدر الاول لظاهرة الصعلكة والصعاليك في الجاهلية ، وهو ــ اذن ــ الاساس الاجتماعي الذي اوجد في شعر صعاليك الجاهلية تلك **المفارقة** ، او تلك الميزة المتفرد بها في الشعر العربي الجاهلي ، نعني بها ميزة **الرفض** ، اي رفض العلاقات الاجتماعية القبلية في مرحلة تفسخها، وذلك يتضمن **رفض** السيطرة المطلقة لهذه العلاقات نفسها على « ذاتية » الشاعر، اي سيطرة « جماعية » القبيلة على « فردية» الشاعر الى حد الاحباط الكلي لهذه الفردية.

عروة بن الورد ، احد شعراء الصعاليك هؤلاء ، وضع المسالة بصراحتها وبأبعادها السافرة ، اذ قارن نموذجا من الصعاليك بنموذج اخر ضمن تلك العلاقات ذاتها ، معلنا سخطه على احدهما لخنوعه وقناعته بالظروف السائدة الساحقة له ، ومعربا عن مسرته بالنموذج الاخر لشموخه ورفضه تلك الظروف ولاستشعاره القوة الذاتية بتخطي العوائق الكابحة لطموحه .

١ ــ عن النموذج الاول يقول عروة :

لحى الله صعلوكا اذا جن ليله / مضى في المشاش ، آلفا كل مجزر /(١) يعد الغنى من دهره كل ليلة / اصاب قراها من صديق ميسر / (٢) ــ قليل التماس المال الا لنفسه / اذا هو اضحى كالعريش المجوّر (٣)/ ينام عشاء ثم يصبح قاعدا / يحثّ الحصى عن جنبه المتعفر (٤) / يعين نساء الحي ما يستعنه ــ فيضحي طليحا كالبعير المحسر (٥) .

٢ ــ وعن النموذج الثاني يقول :

ولله صعلوك صفيحة وجهه ــ كضوء شهاب القابس المتنور (أ) ــ مطلا على اعدائه يزجرونه ــ بساحتهم زجر المنيح المشهر (ب) / وان بعدوا لا يأمنون اقترابه / تشوف اهل الغائب المنتظر / (جـ) فذلك ان يلق المنية يلقها \ حميدا

(١) يلعن الصعلوك الذي يقضي ليله مصا للعظام في المسالخ .

(٢) ويرى الغنى في ان ينال شبعه ذات ليلة لدى صديق انتجت غنمه فايسر .

(٣) وهو اذا شبع القى نفسه مسترخيا كما تنهار خيمة كانت قائمة .

(٤) وفي العشية ينام على الحصى لا يبالي قساوة مضجعه وفي الصباح ينفض الحصى عن جنبه قانعا وخانعا .

(٥) ودابه اعانة من يستعين به نساء الحي حتى يصبح شديد التعب كالبعير المتعب .

أ ــ في هذه الصورة يبارك الشاعر كل صعلوك يشرق وجهه طموحا وشموخا . (ب) وهو حين =

وان يستغن يوما فأجدر (د) .

لكن هذا التفرد المتميز به شعر صعاليك الجاهلية ، لا يتخطى البصمة المشتركة لكل الشعر الجاهلي . نعني بها كون الدلالة التاريخية بمختلف ابعادها ـ ولا سيما البعد الاجتماعي ـ هي المسيطرة في الشعر الجاهلي على سائر العناصر المكونة لواقعه الشعري . حتى قيمه الفنية ذاتها ، اذا افرغناها من هذه الدلالة ، تصبح عبئا عليه وعبئا على الشعر العربي كله في عصوره العربية ـ الاسلامية . من هنا لا يستطيع البحث العلمي استكمال جوانب الرؤية للعصر الجاهلي دون قراءة هذا العصر في الشعر الجاهلي نفسه قراءة مستقصية تستوعب كل نصوصه المدونة .

ب ـ البعد المعرفي

نعني هنا بالبعد المعرفي ما يشتمل عليه الشعر الجاهلي من دلالات تاريخيه تنبيء بمستوى وعي اهل الجاهلية ، اي موقفهم المعرفي تجاه الكون والعالم . فالشعر الجاهلي ، بالاضافة الى كونه ، من حيث هو شعر ، يمثل شكلا من اشكال الوعي الاجتماعي ، وكونه ـ لذلك ـ يمثل مستوى معينا لتطور هذا الوعي في مجال التعبير الفني ، اي بالاضافة الى دلالته الفنية بحد ذاتها على احد مستويات الوعي الجاهلي ، يحمل كذلك في نصوصه علامات وشواهد على مستوى اشكال الوعي الاخرى لدى الجاهليين ، وابرزها الشكل الديني الذي هو ، بجوهره ، تعبير عن علاقة معرفية بين الوعي البشري والعالم .

ان نصوص الشعر الجاهلي حافلة بهذه العلامات والشواهد التي نستطيع الركون اليها في استقصاء مظاهر الوعي الديني واتجاهات هذا الوعي ومستوى تطوره في مرحلة الجاهلية المتصلة بمرحلة الاسلام . فاذا نحن قرانا لشاعر جاهلي هذا البيت مثلا : « وسار بنا يغوث الى مراد / فناجزناهم قبل الصباح » (١) ، كان ذلك علامة على ان اهل الجاهلية ، اذ كانوا يعبدون الاصنام ـ ويغوث احد اصنامهم المعروفة ـ كانوا يتصورون القدرة الخارقة لهذه الاصنام وانها تمنح عابديها النصر على اعدائهم في الحروب . وحين نقرا ايضا للشاعر المتلمس قوله : « حنت قلوصي بها والليل مطرق / بعد الهدوء وشاقتها

= يطل على اعدائه غازيا يصبحون متشائمين ليقينهم انه منتصر عليهم . (ج) وهم مهما بعدوا عنه لا يامنون اقترابه ، فهم دائما في توقع مفاجاة منه كما يتوقع اهل الغائب عودة غائبهم . (د) مثل هذا الصعلوك ان مات فهو يموت حميدا ، وان صار غنيا فهو جدير بالغنى .

(١) ياقوت : معجم البلدان ، ج٨ ، ص ٥١١ .

النواقيس » (١) ، نجد في هذا القول حضورا للمسيحية في عالم الجاهليين ، وهو حضور تدل عليه في الشعر الجاهلي شواهد كثيرة شائعة في روايات الاخباريين القدامى وفي مؤلفات المحدثين من مؤرخي الادب العربي والشعر خصوصا (٢) . وكذلك شأن الديانة اليهودية من حيث دلالات الشعر الجاهلي على حضورها في عالم اهل الجاهلية العربية (٣) .

ان النظر بمنهجية تاريخية الى حضور الوعي الديني في شعر الجاهليين ، باشكاله الوثنية والتوحيدية ، لا بد ان يؤدي بالباحث الى لحاظ ان هذا الشعر يعكس تطورا كان يتجه بذلك الوعي نحو فكرة التوحيد الالهية ، كتعبير غير مباشر عن اتجاه في حركة تطور الواقع الاجتماعي لسكان شبه الجزيرة العربية ، او قسمها الشمالي بالاقل ، خلال القرن السادس الميلادي ، نحو الخروج من اطر الوحدات القبلية المتعددة ذات الوجودات المنفرد بعضها عن بعض والمتصارعة بدوافع وعوامل عشائرية بدائية . اي ان حركة التطور هذه كانت تتجه حينذاك نحو هدم اطر التعددية الانقسامية بعد ان دخلت الى هذه الاطر عوامل اقتصادية ـ اجتماعية تقضي بتفجير العلاقات الضيقة القائمة على اساس القبيلة المغلقة . فقد كان تيار التوسع في التعامل التجاري والنقدي يجري داخل شبه الجزيرة بشكل جارف وبوجه مختلف مجاري التعامل هذا نحو مصب مركزي تتوحد فيه كلها ، هو الزعامة القرشية المتمثلة باركان « دار الندوة » في مكة بالحجاز . ان هذا الاتجاه في حركة تطور الواقع الاقتصادي ـ الاجتماعي نحو التوحد ، كان لا بد ان يجد تعبيرا عنه ، بوجه ما ، في وعي سكان شبه الجزيرة . وقد وجد ـ بالفعل ـ هذا التعبير في مجاليه : مجال الوعي الشعري بخصوصيته ، ومجال الوعي الديني بشموليته . اما الاول فقد تمثل بجلاء في شعر الصعاليك من حيث هو شكل من التفجر الرفضي ضد العلاقات القبلية . واما الثاني ـ اي مجال الوعي الديني ـ فقد بدا يتمثل بتيار **الحنفاء** الذي كان ظهوره ايذانا بالثورة على الوثنية التي هي التعبير الديني عن العلاقات القبلية التعددية الانقسامية ، لما كان يدعو اليه تيار الحنفاء من عبادة الاله الواحد ، ورفض التعبد للاصنام والاوثان . وقد كان الشعر الجاهلي نفسه الاداة الاعلامية والمعرفية الاولى لابراز دعوة الحنفاء التوحيدية التي كانت بداية الارهاص الفعلي بولادة الواقع الاجتماعي العربي الجديد والوعي الاجتماعي العربي الجديد ، اي ولادة دعوة **الاسلام** .

لقد حمل الشعر الجاهلي دعوة الحنفاء في شعر بعض ممثلي هذا التيار

(١) ديوان المتلمس : طبعة لايبزغ ١٩٠٣ ، ص ١٧٨ .

(٢) راجع « شعراء النصرانية » للاب لويس شيخو .

(٣) راجع جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام ، ج٦ ، ص ٣٥ ـ ٦٤ .

التوحيدي ، امثال : قس بن ساعدة الايادي ، وامية بن ابي الصلت ، وزيد بن عمرو بن نفيل ، وسويد بن عامر المصطلقي ، وغيرهم . ففي احدى الفقرات الشعرية المنسوبة الى امية يقول عن الدعوة الحنيفية :

« كل دين يوم القيامة عند الله ـ الا دين الحنيفة ـ زور » (١) .

ويقول زيد بن نفيل ، في قصيدة منسوبة اليه :

« اربا واحدا ام الف رب / ادين اذا تقسمت الامور »

« عزلت اللات والعزى جميعا / كذلك يفعل الجلد الصبور » (٢)

فهنا موقف تتجلى فيه فكرة التوحيد بطريقة الرفض للتعددية بمظهرها الديني ، وهو الموقف الاكثر تحديدا لمفهوم الحنيفية ، لانه الاكثر انطباقا على الحقيقة التاريخية . نعني حقيقة كون ظاهرة الحنفاء جاءت حينذاك تعبيرا عن التطور في الواقع الاجتماعي بالاندفاع نحو علاقات جديدة ليس اساسها الانقسام القبلي ، بل التمايز الاجتماعي . ان هذا المنحى الذي كان يتخذه مسار التطور في القاعدة المادية للمجتمع الجاهلي ، كان عاملا مؤثرا في نشوء اساس لتطور الوعي الاجتماعي نحو فكرة التوحيد التي كان ظهور الاسلام ، في ما بعد، تحقيقا لمضمونها التاريخي اجتماعيا وفكريا وايديولوجيا .

ثالثا ـ معلم الامثال

للامثال هنا دورها الكاشف ايضا ، من حيث كونها معلما تاريخيا من ثقافة الجاهلية العربية . فان ثقافة كهذه درجة تطورها لا تتجاوز بها مرحلة الثقافة المحكية ، اي مرحلة التعايش المباشر لحياة الناس اليومية والتعبير الشفهي غير المدون عن هذا التعايش، هي ثقافة تجد في الامثال ابسط اشكالها وايسر ادواتها للشمولية والسيرورة . فان الامثال ، في مثل هذا الشرط التاريخي ، تجمع بين ميزتين متفاعلتين : هي ـ من جهة اولى ـ تعبير مكثف عن حادثة منفردة او حالة جزئية ، وهي ـ من جهة ثانية ـ تحويل للعبارة الواقعية الى رمز ، وتحويل للحادثة والحالة من واقعهما المنفرد والجزئي الى

(١) الاغاني : ج٤ ، ص ١٢٢ (طبعة دار الكتب المصرية) .
(٢) الالوسي : بلوغ الارب ، ج٢، ص ٢٤٩ ، والسيرة لابن هشام : ص ١٤٥ .

دائرة العام والكلي . وعبر هاتين الميزتين تحمل الامثال علامات ودلالات تاريخية على الكثير من التفاصيل عن نوعية الحياة الاجتماعية بمختلف مظاهرها وعن نوعية الوعي الاجتماعي بمختلف اشكاله .

ان امثال الجاهلية العربية المتصلة بالاسلام ، تتضمن كل ذلك بالطبع ، فهي الى جانب كونها تعبر عن نظرة الجاهليين الى اشياء حياتهم اليومية والعادية الملموسة والى الاحداث الجارية في هذه الحياة ، تعبر كذلك عن نظرتهم الى المعاني والقضايا والمشكلات البشرية بالمستوى النسبي تاريخيا لهذه النظرة . ففي هذه الامثال نجد بالفعل حياة الجاهليين وملاحظاتهم الذهنية عن شؤون الحياة والموت والحرب والسلم ، وعن شؤون السلوك الاجتماعي وشؤون التعامل بين الناس في مختلف مجالات النشاط البشري المتوفرة لديهم ، وعن الموازين الاخلاقية عندهم والحالات العاطفية وعلاقات التحالف والولاء والتخاصم ، وعن اشكال شتى من تجارب هؤلاء الناس مع واقع حياتهم وظروف عيشهم . لكن المحتوى الثقافي الذي يعنينا هنا بالاخص هو ما ينقل الينا نوعية المعارف عن الطبيعة والمجتمع والفكر لدى الجاهليين ، اي ما يصلح ان يجعل من هذه الامثال معلما **ثقافيا** بوجه ما . اننا في هذا المجال نقع من امثال الجاهلية على وفر من الدلالات المعرفية ، شرط ان نأخذ هذه الدلالات مرتبطة باطارها التاريخي ، اي ان نزن قيمتها المعرفية بميزان المستوى التطوري لمجتمع شبه الجزيرة حينذاك . فعلى هذا القياس نقرأ معارفهم الكونية والاجتماعية والطبيعية حين نقرأ ، مثلا ، قولهم : « ابقى من النسرين » (١) ، « اياكم وخضراء الدمن » (٢) ، و « امرعت العجزاء » (٣) ، و « مثل النعامة، لا طير ولاجمل »(٤) و« بيتي يبخل لا انا » (٥) .

(١) يقصدون نجمين ثابتين كانوا يسمون احدهما بالنسر الطائر والاخر بالنسر الواقع، يتخذون من ثباتهما مثلا على البقاء والخلود . فهنا اذن شكل من المعرفة المتعلقة بالظواهر الفلكية .
(٢) خضراء الدمن : من معاني الدمنة (المزبلة) وخضرة الدمنة ما ينبت فيها من العشب بخصوبة وبنضارة . فخضراء الدمن جمال ظاهر يخفي قذارة المنبت . والمثل اذن يعني التحذير من الانخداع بالظاهر الحسن عن الباطن السيء . فهنا معرفة نباتية وتعميم لهذه المعرفة على شكل قاعدة اجتماعية .
(٣) العجزاء هنا : تلة مرتفعة من الرمل تعجز عن الانبات . والمثل يقال حين يحصل الخير ممن لا يتوقع منه الخير ، كما لا يتوقع الامراع (الاخصاب) من « العجزاء » .
(٤) النعامة : « طائر من فصيلة النعاميات » . وهذا المثل يقال عمن لا يتميز بلون او موقف او راي خاص.
(٥) هذا المثل يعني ان البخل لا ياتي من طبيعة المرء ، بل ياتي من ضيق ذات اليد . وهذه نظرة اجتماعية .

و « الخلة تدعو الى السلة » (١) و « القتل انفى للقتل » (٢) ، و « الخاذل اخو القاتل » (٣)، و « ما كل بيضاء شحمة ولا كل سوداء تمرة » (٤) الخ ..

وينبغي ان نضيف الى نماذج هذا الصنف من الامثال ذات الدلالات الثقافية المحدودة ، نماذج لصنف اخر يحمل دلالات ارقى من تلك في الحقل الثقافي . هو صنف الامثال المعبرة عن مدلولاتها بطريقة المجاز الفني ، اي بنحو من التطور الجمالي ، كما في الامثال الاتية : « ركب جناحي النعامة » تعبيرا عن السرعة ، و « فلان كراكب اثنين » تعبيرا عن التردد ، و « لو ذات سوار لطمتني » (٥) تعبيرا عن ان الضربة او الاهانة جاءته ممن هو ادنى مكانة، و« جاء بقرني حمار » تعبيرا عن ادعاء المستحيل ، اي كذب الادعاء ، و « بطني عطري ، وسائري ذري » تعبيرا عن حاجته الى الطعام لا الى العطر ، و « صرح المخض عن الزبد » تعبيرا عن ان التجربة ميزت الصحيح من الزائف، اي كشفت عن الحقيقة ، و« سبق سيله مطره » تعبيرا عمن فعله (السيل) يسبق تهديده (المطر) ، و «اضطره السيل الى العطش » يقال لمن اصابه الضيق من السعة ، او جاءه الشر من الخير الخ ..

غير ان الاشكالية التي تثار في موضوع الشعر الجاهلي من حيث صحة نسبته الى الجاهلية ، تثار هنا كذلك من حيث كون الامثال العربية قد اختلط الجاهلي منها بالاسلامي ونسب الكثير منها الى الجاهلية في مرحلة التدوين، اي في العهد الاسلامي . وربما كانت الدوافع التي يذكرونها كأسباب لوضع الشعر في الاسلام وحمله على الجاهلية ، هي نفسها الدوافع لوضعهم الامثال وحملها على الجاهلية . ان هذه الاشكالية واردة هنا ولا مفر منها . ولكن، هناك امارات يمكن الاستئناس بها في ترجيح صحة نسبة بعض الامثال

(١) الخلة : الحاجة والفقر . والسلة : السرقة الخفية . فالمثل يقول اذن ان السرقة نتاج الفقر . وهنا ايضا نظرة متقدمة في تحليل بعض المشكلات الاجتماعية .

(٢) هذا المثل يضع قاعدة تشريعية بشأن العقوبات هي نفسها القاعدة التي عبر عنها القرآن الكريم فيما بعد بالآية « ولكم في القصاص حياة يا اولي الالباب » . واما المثل الجاهلي فيقول ان قتل الجناة قصاصا هو الوسيلة لاستبعاد جرائم القتل عن المجتمع .

(٣) وهذا المثل شبيه بسابقه من حيث انه اساس لقاعدة تشريعية تقول ان من يخذل انسانا فيؤدي به الخذلان الى الموت هو والقاتل سواء ، اي هو شريك في القتل .

(٤) يعبر هذا المثل عن ان التشابه بين الاشياء في بعض ظواهرها لا يعني التوافق في سائر خصائصها . ان ادراك منطق هذا المثل لذو دلالة معرفية هامة .

(٥) كتب الادب العربي تنسب هذا القول الى حاتم الطائي وانه قاله وهو اسير في بني عنزة مكان الاسير الذي فداه بنفسه . فقد لطمته امة (عبده) ولم تكن الا اماء تلبس الحلي عندهم.

الى الجاهلية ، كالامثال التي استشهدنا بها منذ قليل . بعض هذه الامارات يتصل بلغة المثل ، وبعضها يتصل بمنحى اسلوبه التعبيري ، وبعضها يتصل بالواقعة التاريخية التي استدعت صدور المثل . ولا نرى حاجة الى المحاكمة التفصيلية لهذه المسألة هنا .

رابعا ـ معلم المواسم الادبية

على انه ينبغي ان نتذكر هنا ان العرب ، في زمن الجاهلية ، لم يكونوا يعيشون في شبه الجزيرة وحدها ، فقد كانت لهم مجالات ومراكز للعيش والتعامل مع الحياة والامم الاخرى في البلدان المجاورة لشبه الجزيرة ، كبلدان ما بين النهرين وسورية وفلسطين ومصر الشرقية. لذلك اختلفت مستويات التطور الاجتماعي والاقتصادي في بلاد العرب ، فاختلفت بذلك مستويات التطور الفكري طبعا . بل كان الاختلاف في هذه المستويات يتجلى كذلك حتى بين مراكز التجمعات البشرية الرئيسة في داخل شبه الجزيرة نفسها ، مثل مكة والمدينة (يثرب) والطائف في الشمال ، وصنعاء وسائر الحواضر اليمنية ومراكزها الخصبة في الجنوب . وربما صح القول ان **التجمع** المكي كان يتفرّد ، في ذلك العهد ، بخصائص متميزة تحمل مظاهر للتطور الاقتصادي والاجتماعي اعلى مما عرفته سائر اراضي شبه الجزيرة . ذلك بفضل كون التجمع المكي قد استخلص لنفسه مختلف الزعامات القبلية العليا ، بحيث استطاع ان يحتكر رعاية شؤون الكعبة التي تجتمع فيها التعبيرات الدينية الوثنية متمثلة باشكال من الاصنام والاوثان البدائية تنتمي ، من حيث تعبيرها الديني ، الى مختلف القبائل الاكثر قوة والاكثر ارتباطا بنشاط الحركة التجارية يومئذ على طريق القوافل الكبرى بين طرفي الجزيرة : الشمالي والجنوبي بالاخص . لقد كانت هذه الزعامات المكية تتخذ من رعايتها الدينية لشؤون الكعبة ولمواسم الحج في الاشهر الحرم ، وسيلة لاقامة الاسواق التجارية في مكة ، ولاحتكارها شؤون التجارة الداخلية والخارجية ، ولمركزة ارستقراطيتها باسم الحفاظ على الطقوس المتعلقة بمقام الكعبة واداء الخدمات المتنوعة لوفود الحجاج ، وهي خدمات تشمل حتى **الادب** نفسه الذي كان اعلى اشكال الوعي في الجاهلية فان مواسم الحج الدينية كانت بواقعها العملي مواسم تجارية ، وكانت في الوقت نفسه مواسم لانشاد الشعر ، ولا سيما موسم سوق عكاظ (١) حيث يقام ما يشبه المباراة بين الشعراء

(١) عكاظ مكان بين الطائف ونخلة على طريق مكة . كان عرب الجاهلية اذا اقترب موسم الحج يقصدون الى هذا المكان فيقيمون فيه السوق من اول شهر ذي القعدة حتى العشرين منه=

والخطباء، وكان الشاعر الذي تنال قصيدته الرضا والاعجاب لدى الوفود يصبح نجم الموسم ،واذا كان خامل الذكر انفتح له باب الشهرة على كل مسافة شبه الجزيرة ثم على التاريخ . هذا التقليد الادبي كان حافزا للشعراء ان يطيلوا التأمل في اخراج قصائدهم بالمستوى الجدير بأن يكون موضع منافسة ومفاخرة في موسم المنافسة والمفاخرة هذا . كما ان هذا التقليد كان عاملا في خلق تقاليد وقواعد للنقد الادبي وتطويره ، اي خلق شكل اخر متطور من اشكال الوعي الجمالي والفكري في المجتمع الجاهلي ، لان مناشدة الشعر كانت تقترن بممارسات نقدية بالفعل ، فقد جرى تقليدهم على ان يكون بين الوفود ، وهي تصغي الى الشعراء ، من يشهدون له بقدرة الحكم في قيم الفن الشعري (١) ، فيسمعون الى حكمه بعد الانشاد ، ثم يكون هذا الحكم اساسا لشهرة الشاعر ولسيرورة شعره وللمناقشات النقدية ـ اذا صح التعبير ـ في كل شعر الموسم وفي نقد الحكم ذاته .

خامسا – معلم الخطابة والكهانة

والخطابة في الجاهلية ، كالشعر، تمثل ظاهرة فكرية وفنية ودينية في وقت واحد ، كما تحمل الدلالات التاريخية ذاتها التي يحملها شعر الجاهلية . وقد كان للخطيب الجاهلي ، كما للشاعر الجاهلي ، وظيفة الناطق باسم قومه (قبيلته) ، اي وظيفة المقاتل او المفاخر او المدافع عن قيم القبيلة ومواقفها وعلاقاتها السائدة . غير ان فريقا من خطباء الجاهلية في مرحلتها الاخيرة اتخذ منحى كمنحى الكهّان في استخدام الخطابة طريقة للوعظ واثارة التأمل في المسائل الكونية والاجتماعية والاخلاقية . لذا كان القالب في خطبهم اعتماد العبارات القصار ذات الوقع السريع الاثارة بنبرتها البلاغية المشدودة الى نهايات مسجعة متوازنة ، وبكثافتها التعبيرية المشحونة بكل ما لدى الخطيب من قدرة على احداث الصدمة العاجلة في اجهزة السمع والذهن معا . ولعل اظهر النماذج لهذا النوع من خطب الجاهلية ما ينسبونه الى قس بن ساعدة الايادي من مثل خطبته الشهيرة التي نقل عن النبي انه سمعها ،

ـ ثم يتنقلون الى ذي المجنة حيث تقام سوق اخرى ، ومنها الى ذي المجاز حيث السوق الثالثة . وفي الثامن من شهر ذي الحجة يبدأ زحف الحجيج الى مكة . تتميز سوق عكاظ بان قاصديها يأتون من كل انحاء شبه الجزيرة واطرافها لتعاطي التجارة وتبادل الاسرى او فداء الاسرى ولعقد مجالس التفاخر القبلي . ويأتي انشاد الشعر في سياق هذا التفاخر غالبا (راجع الاغاني ، الجزء الثاني ـ ومعجم البلدان لياقوت الحموي ، مادة عكاظ ، وغيرها من المصادر والمراجع) .

(١) الجاحظ : البيان والتبيين ، القاهرة ١٣٣٢ هـ ، ج ١ ، ص ١٦٨ .

قبل ظهور الدعوة الاسلامية ،من قس وهو يقولها في سوق عكاظ من على ظهر « جمل احمر » ، مبتدئا هكذا : « ايها الناس اجتمعوا ، فاسمعوا وعوا. من عاش مات ، ومن مات فات، وكل ما هو آت آت » . ثم قائلا : « ايات محكمات : مطر ونبات ، وآباء وامهات ، وذاهب وآت ، ونجوم تمور ،وبحور لا تغور ، وسقف مرفوع ، ومهاد موضوع . وليل داج ، وسماء ذات ابراج . مالي ارى الناس يموتون ولا يرجعون : ارضوا فاقاموا ، ام حبسوا فناموا ؟.»

« قال عمرو بن العلاء : كان الشاعر في الجاهلية يقدم على الخطيب بفرط حاجتهم الى الشعر الذي يقيد عليهم مآثرهم ويفخم شأنهم ويهول على عدوهم ومن غزوهم ، ويهيب من فرسانهم ، ويخوف من كثرة عددهم ويهاجم شاعر غيرهم فيراقب شاعرهم . فلما كثر الشعر والشعراء واتخذوا الشعر مكسبة ورحلوا الى السوقة وتسرعوا الى اعراض الناس ، صار الخطيب عندهم فوق الشاعر .. » (١) .

هذا القول لعمرو بن العلاء لا يصف الحقيقة التاريخية اذ يصف التراتب الزمني بين الشعر والخطابة على النحو الذي تصوره . فانه ليس صحيحا ان حاجة الجاهليين الى الشعر في زمن تختلف عن حاجتهم الى الخطابة في الزمن نفسه ، لان كلا من الشعر والخطابة كان يؤدي الوظيفة الاجتماعية نفسها في الزمن السابق الذي يتحدث عنه ،اي حتى ذلك الزمن الذي كان الشعر فيه « يقيد عليهم مآثرهم ويفخم شأنهم و..الخ» كان هو نفسه ذلك الزمن الذي تفعل فيه الخطابة الفعل ذاته . ان الحدود الفنية الفاصلة بين الشعر والخطابة لم تكن قائمة في فترة الجاهلية البعيدة عن فترة ظهور الاسلام ، فالحدود اذن بينهما من حيث الوظيفة الاجتماعية لم تكن قائمة كذلك بالطبع . هناك فرق وظيفي بين الشعر والخطابة دون شك . لكن ، متى يكون هذا الفرق ؟ . انما يكون في مرحلة يصبح فيها القول الشعري فنا يختلف عن فن القول الخطابي لا بالتشكيل البياني بذاته ، بل بالقوانين الداخلية التي تحكم كلا من التشكيل الشعري والتشكيل الخطابي . وهذه المرحلة متقدمة بالنسبة لمرحلة الجاهلية العربية في الفترة البعيدة عن فترة ظهور الاسلام . اي ان هذا الفارق بين قوانين العملية الشعرية وقوانين القول الخطابي لا يكون الا نتيجة مرحلة من التطور الاجتماعي والتطور المعرفي تتحدد فيها الفواصل بين فن ـ كالشعر ـ يعتمد البواعث الذاتية والتحسس الجمالي والاشكال الايحائية للتعبير ، وبين فن اخر ـ كالخطابة ـ يعتمد البواعث الفكرية الموضوعية والاتساق المنطقي والاشكال التعبيرية ذات الدلالات الصريحة نسبيا .

(١) المصدر السابق : ص ١٣٦ .

لكن هذا كله لا يعني ، في منظورنا ، ان قول عمرو بن العلاء يخلو كليا من الحقيقة التاريخية . فاذا نحن اخذنا من هذا القول بدلالتـه غير النّصية المباشرة ، وجدنا في هذه الدلالة تعبيرا ضمنيا عن اتجاه التطور الذي بدات تبرز مظاهره واثاره في المعالم الثقافية للفترة المقاربة لظهور الاسلام . اعني اتجاه تطور البنى الاقتصادية ـ الاجتماعية لمجتمع شبه الجزيرة ، اي الاتجاه نحو قيام علاقات اجتماعية تنفي الاساس القبلي الصرف لتناقضات المجتمع وصراعاته ومؤسساته .

ففي مجرى حركة هذا الاتجاه كان يحدث التخلخل حتى في العلاقة بين الشعر والخطابة . ان ظاهرة التخلخل في هذه العلاقة هي التي تراءت لعمرو بن العلاء بصورة انه قد « كثر الشعر والشعراء واتخذوا الشعر مكسبة ورحلوا الى السوقة وتسرعوا الى اعراض الناس » . لكن هذه الصورة ليست هي التي تحدد الظاهرة ، وانما هي الشكل الوهمي لها في وعي القدماء . ان حقيقة الظاهرة تكمن في ان الشعر الجاهلي اخذ ، في فترة التخلخل العام لمجمل العلاقات القبلية السائدة ، يتجه نحو الوجود « الشخصي » للشاعر ، او نحو التناقض بين « شخصية » الشاعر وسيطرة العلاقات القبلية على هذه الشخصية . ولم يكن شعر صعاليك الجاهلية سوى شكل من التعبير عن بداية لفعل هذا التناقض . وفي الوقت نفسه كانت ظاهرة التخلخل تجد في الخطابة ايضا مجالا من مجالات سيرورتها في مجتمع الجاهلية . فقد رأينا في مثل خطب قس بن ساعدة نهجا يفارق نهج الخطابة الجاهلية التقليدي ، اي توظيفها لخدمة علاقات القبيلة الواحدة المغلقة ، اذ برزت في تلك الخطب الجديدة نزعة التعامل مع المسائل الاوسع والاشمل من هذه العلاقات التي بدات تفقد مبررات سيطرتها على المجتمع الجاهلي . فالاستنتاج التاريخي اذن مما اشار اليه عمرو بن العلاء هو ان التغير الذي لحظه في الشعر يشمل الخطابة كما يشمل الشعر ، هذا اولا . وهو ثانيا: تغير في الاسس الاجتماعية التي تحكم العلاقة بين وجهة الشعر والخطابة كليهما ، وبين وجهة حركة التطور الاجتماعي والمعرفي .

سادسا ـ المعلم الميثولوجي

هذا معلم ثقافي ايضا لا يصح استبعاده عن ساحة البحث في ثقافات الشعوب، وهو متصل ومتداخل ومتفاعل مع سائر المعالم الثقافية للمجتمعات القديمة . فان الميثولوجيا ، بكل ما تعنيه من صور وحكايات وملاحم وشخصيات ورموز اسطورية او خرافية : بسيطة او مركبة ،انما هي تمثل شكلا

تاريخيا للوعي في مرحلة اولية من مراحل تطوره ضمن السياق العام للتطور الاجتماعي . انها ـ اي الميثولوجيا ـ تعبير عن المستوى « الحدسي » المحض للوعي البشري في محاولاته الاولى تفسير الظاهرات الكونية ، الطبيعية والاجتماعية . غير ان الطبيعة « الحدسية » للوعي في تلك المرحلة تختلف جدا عن طبيعته « الحدسية » في سياق المراحل المتقدمة لتطور المجتمعات البشرية . ان « الحدس » حالة طبيعية من حالات الوعي ، وطاقة من طاقاته ، لا ينفك يستعين بها في ممارساته الابداعية ، اي في انتاج الادب والفن ، بل في انتاج الاشكال الاخرى من المعرفة كذلك، مهما بلغ الوعي من مستويات التطور العالية في مختلف العصور ومختلف المجتمعات . لكن هذه الطاقة الابداعية خاضعة للتطور باطراد تبعا لاطراد حركة التطور البشري التاريخية. بمعنى أن « الحدس » نوع من الاستكشاف والرؤية ، رغم كونه يتخذ شكل « الرؤيا » اللاواعية . فهو يتطور استكشافا ورؤية بقدر ما يتطور الوعي معرفة وتجربة ، اي بقدر ما يكتسب العقل الواعي من معارف وتجارب في سياق التطور المادي والروحي للمجتمع . لذا كان « حدس » الشاعر ، مثلا، في عصرنا الحاضر مختلفا اختلافا نوعيا ، وجذريا ، عن « حدس » الشاعر في العصور الوسطى ، وهذا يختلف كذلك عن « حدس » الشاعر في العصور القديمة ، او العصر الجاهلي العربي مثلا . ان شاعرنا المعاصر يصدر «بحدسه» عن اكداس من معارف العصور المتعاقبة وعن نظام متكامل من منجزات التقدم المعاصر ، فهو اذن اقدر بما لا يقاس على الاستكشاف والرؤية من امثاله في العصور التاريخية القديمة .

نقول هذا كله بقصد ان نضع في حسباننا ، ونحن نتحدث عن الميثولوجيا كمعلم من معالم الثقافة العربية في الجاهلية ، انه من الطبيعي ان يكون لعرب الجاهلية هذا الشكل التاريخي من اشكال الوعي تعبيرا عن المستوى « الحدسي » المحض لهذا الوعي في مرحلتهم تلك . بمعنى ان العرب ليسوا استثناء في الشعوب ، فأن لهم ميثولوجيا كما لغيرهم من شعوب الارض في تاريخهم القديم ، وان كانت ميثولوجيا الجاهلية العربية ذات سمات متميزة تستمدها من الخصائص التاريخية لمجتمع الجاهلية العربية نفسه . حتى ما أخذه عرب الجاهلية من ميثولوجيات الشعوب التي اتصلوا بها كان يكتسب السمات نفسها لميثولوجيا شبه الجزيرة العربية في جاهليتها .

ان ميثولوجيا الجاهلية العربية هذه كانت التعبير التاريخي عن تطلعات هذا النموذج المعين من المجتمع القبلي الى ما وراء المحسوس تفسيرا لبعض الظواهر الكونية التي كان يتعذر عليهم تفسيرها بشكل اخر عقلاني في تلك المرحلة من تاريخهم . لقد نظروا ، مثلا ، الى الظواهر الطبيعية ذات

التأثير الكبير والمباشر في حياتهم ، كتبدل الفصول الاربعة وتداول الخصب والجفاف عليهم ، وتعاقب الشمس والقمر بين نهار وليل ، وتغير مواقع النجوم وثبات بعضها في مواقعه.. كما نظروا الى بعض الامور والحالات التي لا تدخل في نطاق المحسوسات المادية ، كمسألة « الالهام » الشعري ، ومسألة الموت والفناء وصيرورة الحياة .. وكذلك استوقفتهم حالات تتصل باحداث الحروب القبلية كالانتصارات او الهزائم في مفاجآت لا تكون في متناول توقعاتهم العادية .. فكان الموقف « الحدسي » المحض البدائي غير المستند الى وعي معرفي عقلاني ، هو الموقف المفسر لكل تلك الظاهرات والحالات والاحداث ، وكانت الصور الميثولوجية من الاساطير والخرافات هي التعبير عن ذلك الموقف .. وقد تمثل هذا التعبير بانواع من « الكائنات » غير المنظورة ، كالجن والشياطين / فقالوا – مثلا – بان لكل شاعر شيطانا يلهمه الشعر ، حتى انهم عينوا لكل شاعر من شعرائهم شيطانه وعينوا لكل شيطان اسمه وصفاته (١) . كما كانوا يضعون الحكايات تتحدث عن خوارق افعال المحاربين من مشاهير شجعانهم ، ويتصورون فعل الظواهر الطبيعية الكبرى منسوبا الى بعض الحيوانات الضعيفة تأتي الافعال الخارقة ، كتصورهم انهيار سد مأرب بفعل « جرذان حمر تحفر السد وتبحث برجليها ، فتقلع الصخرة التي لا يستقلها مائة رجل .. ثم تدفعها بمخالب رجليها .. »(٢).

نلحظ في ميثولوجيا الجاهلية العربية سمة بارزة ، هي الطبيعة **الحسية** التي يخلعونها على **المعاني** ، اي على غير الحسية . فهم لكي يعبروا – مثلا – عن « معنى » الالهام الشعري يصورونه بصورة « كائن » حسي مشخص ويسمونه « شيطانا » ويضفون على هذا « الشيطان » خصائص البشر الحسية : المرئية والملموسة والمسموعة .. ولكي يعبروا – مثلا كذلك – عن « معنى » البطولة او الرهبة او الجمال او القبح او القسوة الخ .. يصورونه بصورة « شخص » جني او جنية او غول او سعلاة او ما يشبه ذلك. صحيح ان هذه « الاشخاص » ذاتها ليست موجودات ظاهرة ، لكنها تتمتع في تصوراتهم الميثولوجية بخصائص بشرية ايضا .. هكذا شأنهم في ما يتصورونه من « قوى » خارقة تكمن وراء فعل الظواهر الطبيعية . فهم يتمثلون هذه القوى « اشخاصا » حية لها ما للبشر من اجساد ومن مشاعر

(١) من امثال ذلك : شيطان امرىء القيس ، واسمه لافظ . وشيطان عبيد بن الابرص ، واسمه هبيد . وشيطان النابغة الذبياني ، واسمه هاذر . وشيطان الاعشى ، واسمه مسحل (راجع القرشي) ابو الخطاب (– ١٧٠ هـ) : جمهرة اشعار العرب ، مصر ١٩٢٦،ص٢٢–٢٣).

(٢) قصة سد مارب هذه مفصلة في معظم المصادر العربية ، خصوصا : مروج الذهب للمسعودي ، ج ٢ ص ٢٧٨ – ٢٩٤ ، ومعجم البلدان لياقوت ، ج ٤ ص ٢٨٤ – ٢٨٨ .

ورغبات ومواقف وافعال ، كما يتبين هذا من فهمهم علاقات الكواكب بعضها مع بعض ، وعلاقاتها بحياة الناس على الارض ، وفي عبادتهم الظواهر الطبيعية نفسها (١) ، وفي صيغ التعامل بينهم وبين الاوثان والاصنام – الآلهة المصنوعة بايديهم (٢) .

ان هذه السمة الملحوظة في ميثولوجيا الجاهلية العربية ، لها اساسها الواقعي المرتبط بالمستوى التاريخي لتطور الوعي . فان وعي الجماعة القبلية الوثنية لم يكن في مستوى من التطور يرتفع به الى درجة الاستيعاب التجريدي للمسائل الكونية ، اي لتصور المعاني والافكار تصورا مجردا من علاقاتها المادية بالواقع المحسوس . ولكن هذه السمة ذات تاريخ يرتبط بتاريخ الوثنية في شبه جزيرة العرب ، اي ان ما نلحظه في فترة الجاهلية الاخيرة من مظاهر هذه السمة الحسية في اشكال الميثولوجيا العربية ، انما يمثل استمرارية تاريخية لظاهرة قديمة . اما الظاهرة التي بدأت تبرز خلال الفترة المقاربة لظهور الاسلام ، واعدة بانها ستتخطى تلك الظاهرة الوثنية المتجذرة ، فهي ما كان يتمثل حينذاك في ملامح جديدة للوعي العربي الجاهلي كانت تنمو بوتيرة تثير انتباهنا الان الى درجة الاندهاش : ملامح تطور يعتمل في داخل البنية السائدة لهذا الوعي . كان الملمح الابرز بين تلك الملامح الجديدة هو التطلع الى رؤية للعالم تنطلق من الحسية الى افق محدود من التجريدية ، وان جاء هذا التطلع باشكال ميثولوجية متداخلة – بالطبع – مع الاشكال الميثولوجية المتجذرة . لقد ظهر هذا الملمح – بتحديد – في تصور فريق من اهل الجاهلية معنى **((الله))** تصورا يتخطى تجسيداته الحسية الوثنية الى مناخ تجريدي يتمثل فيه معنى « الالوهة » كفكرة **توحيدية** قائمة وراء المحسوس تضع الاصنام والاوثان في موقع جديد من وعي الجاهليين،

(١) مثال ذلك ما ذكره الطبري في تفسيره (ج ١ ، ص ٢٤٢ – ٢٤٦) عن كوكب الزهرة ، في معرض تفسير الآية : « وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا ، يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت » (سورة البقرة – الآية ٩٦) . فهنا حكاية عن ملكين هبطا الى الارض فافتتنا بجمال امرأة تدعى الزهرة ، فيعلمانها الكلام الذي يصعدان به الى السماء ، فلما صعدت هي الى السماء نسيت الكلام الذي تنزل به الى الارض ، فبقيت مكانها واصبحت ذلك الكوكب الجميل الذي نسب اليه عرب الجاهلية ، الطرب والسرور واللهو (راجع القزويني : عجائب المخلوقات ، غوتنغن ١٨٤٩ ، ص ٢٢) .

(٢) كما ذكرت المصادر عن الصنم المسمى بـ « ذي الكفين » ، وهو « صنم كان لدوس ثم لبني منهب بن دوس » . تقول هذه المصادر ان الطفيل بن عمرو الدوسي حرق « ذا الكفين » وقال شعرا : « يا ذا الكفين لست من عبادكا / ميلادنا اكبر من ميلادكا / اني حشوت النار في فؤادكا » (هشام الكلبي : كتاب الاصنام ،دار الكتب مصر ١٩٢٤ ، ص ٣٦) .

وهو الموقع الذي عبرت عنه ، في تلك الفترة الاخيرة من الجاهلية ، قصص ذات ملمح ميثولوجي ظهرت حينذاك عن ابراهيم ودينه **الحنيفي التوحيدي** المتعارض ـ اساسا ـ مع الوثنية المتعددة الالهة (الاصنام والاوثان) بقدر تعدد الوحدات القبلية التي كانت تشكل « مجتمع » الجاهلية . ومن الواضح ، لدى البحث التاريخي ، ان هذه القصص اخذت طريقها الى السيرورة بين عرب الجاهلية حين كانت تبرز فيهم جماعة « **الحنفاء** » كصوت جديد يعارض الوجه الديني للوثنية الجاهلية في طقوسها وعباداتها ، ويدعو الى دين ابراهيم ، دين الاله **الواحد** الاحد .

يرجع هذا الشكل الخاص لتطور الوعي الجاهلي ـ وان كان جزئيا ونسبيا ـ الى عوامل عدة ، ولا بد ان نرى بين اهم هذه العوامل انتشار مبادىء العقيدةاليهودية والمسيحية فيمراكز التجمعات السكانية ـ الاقتصادية من شمال غربي الجزيرة خلال القرن السادس الميلادي ، فضلا عن انتشارها ـ من بعد ـ في مراكز الجنوب . لكن، لا بد ان نرى ايضا ان العامل الحاسم ، في الواقع ، هو ذلك الاتجاه الذي تؤكد الكلام عليه من جديد . نعني اتجاه المجتمع الجاهلي ، في تلك الفترة ، نحو التغير التاريخي في اسس علاقاته الاقتصادية ـ الاجتماعية بالذات . انه التغير الذي كانت العوامل الداخلية والخارجية معا تهيىء مقدماتهالمادية والروحيةليصبح هو النتيجة المنطقية لتلك المقدمات . اي ليصبح التغير انفجارا للاطر القبلية المنفردة احادا متناثرة ، مغلقة على نفسها ، متقاتلة تقاتل ابادة في سبيل الحد الادنى للبقاء الذي يشبه اللابقاء . كان الاتجاه نحو انفجار هذه الاطر المتعددة ، يعني من حيث دلالته الواقعية ـ التاريخية ، حركة ديالكتيكية تتضمن الهدم والبناء في عملية واحدة . بمعنى ان يتحول التعدد الى **التوحد** ، اي ان سيولد مجتمع يحتويه اطاره **التوحيدي** الذي ستتقاطع ، في مسافته الشاسعة ، وتتفاعل شعوب وثقافات وخبرات وطاقات وخصائص تاريخية متمايزة ، فيصبح المجتمع الذي كان يشير اليه اتجاه حركة التغير في الجاهلية الاخيرة مجتمعا يتميز بطابع التنوع دون التعدد .

هـ ـ ملامح النظر العقلي عند الجاهليين

١ - طبيعة التفكير العربي !

ما كنا لنضع هذه المسألة موضع البحث ، بالرغم من ان التفكير العلمي يأبى وضعها هكذا بنحو من الاطلاق ، لولا ان فريقا من الباحثين الاسلاميين والاوروبيين ، قدماء ومحدثين ، قد نظروا في الخصائص المميزة لتفكير العرب في مرحلة معينة من تاريخهم فجعلوا من هذه الخصائص طبيعة عرقية ثابتة لا تتغير ولا تتطور ، وعمموها على التفكير العربي في مختلف مراحله التاريخية، في حين ان خصائص التفكير لكل شعب او لكل امة انما هي انعكاس للخصائص التي تخلقها ظروف الواقع الموضوعي لحياة هذا الشعب وذاك وحياة هذه الامة وتلك . وما دامت حياة الشعوب والامم متحركة متغيرة متطورة فان خصائص التفكير المنعكسة عنها لا بد ان تكون كذلك ، اي متحركة متغيرة متطورة ، وليست ثابتة جامدة بحيث تبقى كما هي في كل مرحلة من مراحل التطور التاريخي .

ولتحديد هذا الكلام نقول ان اولئك الباحثين حين نظروا في خصائص التفكير العربي في المرحلة الجاهلية ، ووجدوها ذات طابع معين يتناسب مع طابع الظروف التاريخية لتلك المرحلة ، استخلصوا من ذلك ان هذه الخصائص تحدد « طبيعة التفكير العربي » في تاريخه كله ، واطلقوا هنا الاحكام اطلاقا ، ووضعوا هذه الاحكام في موضع الحقائق النهائية . ونحن اذ نعترض على هذا الموقف في هذا المجال، لا نقصد الى الدفاع عن «طبيعة التفكير العربي» بقدر ما نقصد الى الاعتراض على اسلوب البحث نفسه . فهي عندنا هنا مسألة منهجية قبل ان تكون مسألة الفكر العربي بالذات :

□ القاضي صاعد الاندلسي (١) في « طبقات الامم » يقول بعد ذكره

(١) (- ٤٦٢ هـ = ١٠٧٠ م) .

« علم » العرب في جاهليتهم : « .. واما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئا منه ، ولا هيأ في طباعهم للعناية به ، ولا اعلم احدا من صميم العرب شهر به الا ابا يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي (١) وابا محمد الحسن الهمداني (٢) .

هذا الكلام للقاضي صاعد ، فضلا عن كونه يضع المصدر الالهي للمعرفة كمصدر وحيد ، يقدم لنا طريقته في اسلوب البحث . فهو يجعل حكمه على عرب الجاهلية بعدم معرفتهم الفلسفة وعدم قدرتهم على هذه المعرفة ، حكما عاما يشمل « الجنس » العربي كله في كل عصوره . بدليل انه وصل بالحكم الى القرن التاسع (الكندي) ثم القرن العاشر (الهمداني) .

□ ويقول الشهرستاني في كتابه « الملل والنحل » (ص ٤٥ طبعة بيروت) عند كلامه على الفلاسفة في الامم **المختلفة** : « .. ومنهم حكماء العرب ، وهم شرذمة قليلة ، لان اكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر ، وربما قالوا بالنبوات » . ولا نوافق هنا ما ذهب اليه مصطفى عبد الرازق من ان الشهرستاني يتكلم في هذا المجال على العرب قبل الاسلام (٣) . بل واضح من سياق الموضوع ان الشهرستاني يتحدث عن مكانة الفلسفة (الحكمة) عند العرب بوجه عام ، بوصفهم امة من « الامم المختلفة » **التي جاءت في حديثه خلال الموضوع** ، بدليل ان عبد الرازق نفسه فسر في مكان اخر كلام الشهرستاني بما فهمناه من تعميم الحكم على العرب كافة ، حين قال — اي عبد الرازق — : « .. قد ميز (يقصد الشهرستاني) **الطبيعة العربية** تمييزا يجعلها قريبة من النظر المجرد والمباحث الكلية التي هي بالفلسفة اشبه ، ثم ذكر **ان حكماء العرب قليلون واكثر حكمهم بديهة وارتجال ، ولم يبين وجها لقلة حكمائهم** مع توفر استعدادهم الطبيعي » (٤) . وقد فهم احمد امين كلام الشهرستاني ذلك كما فهمناه اذ قال تعليقا على العبارة المتقدمة من كلام الشهرستاني : « لاحظ بعض المستشرقين ان **طبيعة العقل العربي لا** تنظر الى الاشياء نظرة عامة شاملة ، **وليس في استطاعتها ذلك**. وقبله لاحظ هذا المعنى بعض المؤلفين الاقدمين من المسلمين . فقد جاء في « الملل والنحل »

(١) (— ٢٦٠ هـ — ٨٧٣ م) . هكذا يرجح نيللينو في محاضراته عن تاريخ الفلك عند العرب .

(٢) (— ٣٣٤ هـ — ٩٤٦ م) . الهمداني ، ابو محمد الحسن هو صاحب كتاب «سرائر الحكمة» وهو « محيط بمباحث الفلسفة عن اصل العالم وقواعد المنطق والكلام (العقاد : « اثر العرب في الحضارة الاوروبية » — ص ٢٧) .

(٣) مصطفى عبد الرازق : « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » — ص ٣٤ .

(٤) عبدالرازق : المصدر السابق — ص ٣٥ .

للشهرستاني عند الكلام على الحكماء ... » ثم اورد احمد امين نص عبارة الشهرستاني الذي ذكرناها سابقا وعبارة ثانية له بهذا المعنى (١) .

هكذا نرى الشهرستاني — رغم منزلته الكبيرة بين كبار مؤرخي الفلسفة — قد جرى مجرى اولئك الباحثين الذين وضعوا مسألة **الطبيعة** العقلية عند العرب بصورتها المطلقة وبوضعها غير المنهجي .

□ وقبل صاعد والشهرستاني كان مثل هذا الحكم عند امثال ابي عثمان ابن بحر الجاحظ من مؤلفي العرب القدامى . يقول الجاحظ : « ... الا ان **كل كلام للفرس وكل معنى للعجم** فانما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد وخلوة، وعن مشاورة ومعاونة ، وعن طول التفكر ودراسة الكتب وحكاية الثاني علم الاول وزيادة الثالث في علم الثاني ، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند اخرهم . **وكل شيء للعرب** فانما هو بديهة وارتجال وكانه الالهام وليست هناك معاناة ولا مكابرة ولا اجالة فكرة ولا استعانة ... » (٢) .

صحيح ان **الجاحظ** هنا يريد امتداح العرب لا ذمهم حسب نظرته ، لانه يريد ان العرب **اذكى** من الفرس والعجم بحيث ان ما يدركه غيرهم بعد طول روية وتفكير ، يدركونه هم — اي العرب — بسرعة بديهة لحدة ذكائهم ، ولكن المسألة عندنا هنا هي — كما قلنا — مسألة منهجية تتعلق باسلوب البحث . والجاحظ هنا وضع الحدود النهائية القاطعة بين الفكر العربي والفكر الفارسي بوجه مطلق انطلاقا من طريقة ميتافيزيقية في التفكير .

□ ومن امثلة هذه الاحكام غير المنهجية عند المؤلفين الغربيين ما قاله الفيلسوف الفرنسي الشهير ارنست رينان (— ١٨٩٢) : « من الخطأ وسوء الدلالة بالالفاظ على المعاني ان نطلق على فلسفة اليونان المنقولة الى العربية « فلسفة عربية » **مع انه لم يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب** مبادىء ولا مقدمات .. الخ (٣) » . ان رينان ينطلق في حكمه على الفلسفة العربية هنا من مقدمة خاطئة بالاساس ، وهي عدم ظهور مبادىء ولا مقدمات لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب لتاريخها الماضي . وهنا يشمل كلام رينان عصر الجاهلية الذي نحن بصدد البحث فيه . وهذا المنطلق — كما نرى — لا

(١) احمد امين : « فجر الاسلام » ، جـ١ ، ص ٤٩ — الطبعة الاولى .

(٢) الجاحظ : البيان والتبيين ، القاهرة ١٣٣٢ هـ ، جـ ٣ ، ص ١٣ .

(٣) Ernst Renan : Histoire general et Systeme comparé des Langues Semitiques , Paris , V1 éd . T.I.P. 10 .

يصلح للحكم على « طبيعة » التفكير العربي بشكل مطلق في مختلف المراحل والعصور ، لان ذلك يعارض اسلوب البحث العلمي الصحيح . ومعلوم ان رينان كان ينطلق ايضا في جملة احكامه عن تاريخ الفلسفة بعامة والفلسفة العربية بخاصة من نظريته المعروفة التي ابطلها العلم ، والعلم الماركسي بالاخص ، وهي نظرية تمييز الفكر السامي من الفكر الآري ، اي نظرية الاجناس .

□ ومن مثل هذا المنطلق الاخير كان باحثون غربيون اخرون ينطلقون في احكامهم على الفلسفة العربية ، امثال : دي بور De Boer بكتابه « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ، وغوتييه L. Gauthier ، والبارون كارا دي فو Carra de Vaux وغيرهم . فقد راى هؤلاء ان ما تسمى بالفلسفة العربية ليست عربية بحجة ان جمهرة اهلها **لم يكونوا من اصل سامي !** (١)

٢ – في سياق التجارب اليومية

اشرنا ، اثناء الكلام على امثال الجاهلية ، الى ان هذه الامثال تنقل الينا نوعية معارف العرب حينذاك عن الطبيعة والمجتمع والتفكير. والواقع انهم كانوا يختزنون هذه المعارف من تجاربهم الحية . لكنها معارف متناثرة غير منظمة بالطبع ، لانها نتاج التجربة اليومية المباشرة غير المقصودة لذاتها كتجربة في طريق المعرفة ، وانما هي استجابة لحاجات حيوية آنية متكررة تلقائيا في مجرى حياتهم اليومية العادية . واذا كانت هذه المعارف قد اتخذت في اذهانهم بعد حصولها ، شكل المنطلقات القياسية، اي اعتبروها كمقاييس اشبه بالقواعد العامة ، فان ذلك لم يبلغ مستوى المعرفة التي تطلق عليها اليوم/وصف المعرفة العلمية ؛ لافتقار تلك المعارف الجاهلية الى الاستقراء المنهجي واستخلاص النتائج وربط بعضها ببعض في نسق من النظام العلمي . لكن هذا النقص – وهو نقص طبيعي من حيث الواقع التاريخي – لا يعني فقدان المقومات لنشوء ثقافة جاهلية متميزة بخصائص معينة . ولذا نرى ان مصطفى عبد الرازق كان على حق بقوله : « .. ومهما يكن من امر العرب عند ظهور الدين المحمدي ، فانهم لم يكونوا في سذاجة الجماعات الانسانية الاولى من الناحية الفكرية التي تهمنا (يقصد ناحية بداية التفكير الفلسفي). يدل على ذلك ما عرف من اديانهم

(١) هناك اراء وتفاصيل اخرى في هذا الموضوع لباحثين شرقيين وغربيين في مكانها من الفصول التالية ، وورد بعضها في المقدمة .

وما روي من آثارهم الادبية » (١) ، وبقوله « ان ما يروى عن عرب الجاهلية من اخبار الحكماء والحكام ، سواء كان صحيحا كله ام خياليا ام مبالغا فيه ، هو – على كل حال – يحمل دلالة على وجهه التفكير الذي كان يسمى حكمة عند العرب ويسمى اهله حكماء وحكاما، وهو تفكير عملي متصل بالفصل في ما يقع بينهم من نزاع ، والفتوى في ما يحدث لهم من اقضية ، والطب لما يعرض لهم من مرض .. (٢) » .. نعم ، كانت توجد في العرب طائفة ممتازة في ثقافتها بعض الشيء ، وهي طائفة الحكماء الذين حفظوا بجانب التجربة كثيرا من الامثال الصحيحة والحكم البليغة مما كان متداولا بين ارباب الديانات المختلفة التي كانت تتصل بشبه الجزيرة في اكثر من مكان واحد » (٣) . وقد تحدث المؤرخون العرب القدماء عن معارف اهل الجاهلية على نحو ما تحدث به احد مؤرخي القرن الحادي عشر ، القاضي صاعد ، في قوله عن عرب الجاهلية بانهم كانوا ذوي علم « باوقات مطالع النجوم ومغايبها وعلم بانواء الكواكب وامطارها على ما ادركوه بفرط العناية وطول التجربة لاحتياجهم الى معرفة ذلك في اسباب المعيشة ، لا على طريق تعلم الحقائق ، ولا على سبيل التدرب في العلوم » (٤) . وهذه الاشارة الاخيرة في كلام القاضي صاعد تحمل نظرة صحيحة في اسلوب البحث،اذ هو يعلل المعرفة عند الجاهليين بالتجربة العفوية النابعة من حاجات المعيشة لا من القصد الواعي الى طلب المعرفة لذاتها . وذلك ينطبق على ما اشرنا اليه سابقا .

ولابن خلدون تعليل من هذا النوع ، فهو يرى ان العرب في اول امرهم، اي عند ظهور الاسلام ، لم تكن لهم معرفة في العلوم التي ازدهرت في العهود الاسلامية، وان ذلك « لمقتضى احوال السذاجة والبداوة » ولان « القوم يومئذ لم يعرفوا امر التعليم والتأليف والتدوين » (٥) . وظاهر من هذا التعليل لابن خلدون انه لا يرجع مسألة فقدان المعرفة العلمية المنظمة عند العرب القدماء الى طبيعة العرب ، من حيث هم جنس من الاجناس، بل يرجعها الى ظروف حياتهم في تلك المرحلة من التاريخ . وبذلك يتكلم ابن خلدون باسلوب البحث العلمي .

٣ – النظر العقلي :

اما من حيث طريقة النظر في مسائل المعرفة عند الجاهليين، فاننا نحاول

(١ و٢) مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق – ص ١٠١ ، ١١٢ .
(٣) حمودة غرابة : « ابن سينا بين الدين والفلسفة » – ص ١٨ .
(٤) طبقات الامم ، ج ٢ ، ص ١٢ – ١٣ ، طبعة مصر سنة ١٣٢٢ هـ .
(٥) ابن خلدون : « المقدمة » ، ص ٥٤٠ – ٥٤٢ ، طبعة بولاق ١٣٢٠ هـ .

هنا ان نرى هل كان في طريقتهم شيء من النظر العقلي ، ام كانت تقتصر طريقتهم على تكديس المعلومات المستفادة من التجربة العفوية تلبية لحاجات حياتهم اليومية ؟ .

اول ما يلفت النظر في الموضوع اننا نجد كلمة ((**حكمة**)) وكلمة ((**حكماء**)) شائعتين في الجاهلية . وقد كانت صفة « الحكمة » تطلق على نوع من الكلام، يجري على السنة بعض الشعراء كزهير بن ابي سلمى في معلقته الميمية المشهورة ، او على السنة بعض الخطباء مثل قس بن ساعدة الايادي والكهان ، كما كانت تطلق هذه الصفة على تصرف اولئك الناس الذين سموهم يومئذ بـ ((**الحكماء**)) ، ونذكر منهم : الحارث بن كلدة الثقفي ، وابنه النضر بن الحارث . وهم الذين كانوا يرجعون اليهم في حل المشكلات الانية التي تحدث في حياة القوم ، فكانوا بمنزلة القضاة لحل المنازعات بينهم، او لتطبيق الشرائع المتجمعة من التقاليد القومية على الحادثات اليومية ، او لتوجيه الافراد وارشادهم الى ما يرونه من حسن السلوك الاجتماعي . — ويرى احمد امين ان « حكماء » العرب يمثلون ارقى فئاتهم عقلا . (١) .

واذا نظرنا الى ما تطورت اليه صفتا « الحكمة » و « الحكماء » بعد الاسلام ، ثم بعد نشوء الفلسفة ، حين صارت « الحكمة » تعني الفلسفة ذاتها، وصارت صفة « الحكيم » تعني الفيلسوف ، (٢) استطعنا ان نجد مجالا لاستنتاج ان هاتين الصفتين كانتا تعنيان في مفهومهما الجاهلي نوعا اوليا من النظر العقلي الذي يحاول محاولة عفوية وبسيطة استخلاص احكام عامة تصلح للانطباق على حالات لاحقة قياسا على حالات سابقة . وهذا النوع من النظر يستخدم العقل في استخلاص العام من الخاص على نحو من عمل التجريد العقلي ، ثم تطويع العام لملامسة الخاص من جديد في عملية التطبيق التي هي ايضا شكل من اشكال النظر العقلي . ولكن الفكر الجاهلي لم يكن يستخدم هذا النوع من النظر بصورة واعية لعناصره التركيبية .

ان الرجوع هنا الى العلاقة الديالكتيكية **بين اللغة والحياة البشرية** تسمح لنا بالاستنتاج مرة اخرى ان كلمتي « حكمة » و « حكماء » بمفهومهما المتقدم ما كانتا لتوجدا في لغة عرب الجاهلية ، ولا ان تستخدما ذلك الاستخدام ، لولا انه كان عند القوم ، في الواقع ، شيء من هذا النظر الذي

(١) فجر الاسلام — الطبعة الثامنة — ص ٦٨ — ٧٠ .

(٢) يرجع تاريخ استعمال كلمة « حكمة » بمعنى الفلسفة في اللغة العربية الى المرحلة الاولى من نقل العلوم الاجنبية الى العربية اواخر القرن السابع .

سميناه النظر العقلي . وبالطبع لا نقصد بذلك ان طريقة النظر العقلي هذه كانت عندهم في المستوى الذي يتجاوز حدود الخصائص الموضوعية لجملة ظروفهم التاريخية. ثم اننا لا نقصد — بالطبع — ان هذا النظر العقلي قد بلغ في الجاهلية حدود النظر الفلسفي .

ولعل من الامثلة التي يصلح الاستشهاد بها على وجود نوع اولي من النظر العقلي في الجاهلية ما قيل من « ان اشتغال العرب الطويل في رعي الماشية قد باعد بينهم وبين طب الكهانة والخرافة ، وقارب بينهم وبين طب التجارب العملية ، لانهم راقبوا الحمل والولادة والنمو وما يتصل به من الاطوار الحيوية، وشرحوا الاجسام فعرفوا مواقع الاعضاء منها ، وعرفوا عمل هذه الاعضاء في بنية الحيوان نحوا من المعرفة ، فاقتربوا من الاصابة **في تعليل المرض والشفاء** » (١) . ونحن نقصد من الاستشهاد بهذا الكلام ما جاء فيه اخيرا من « تعليل المرض والشفاء » الذي هو عمل عقلي بذاته استخدم حاصل التجربة الحسية المباشرة لاستخلاص النتائج العامة . وقد تنبه مصطفى عبد الرازق الى ما هو اوضح واكثر تحديدا حين ذكر ان العرب عند ظهور الاسلام كانوا « يتشبثون بأنواع من النظر العقلي تشبه ان تكون من ابحاث الفلسفة العلمية لاتصالها بما وراء الطبيعة من الالوهية وقدم العالم او حدوثه، والارواح والملائكة والجن ونحو ذلك » ، وانهم كانوا « حين نزول القرآن في منازعة وجدل في العقائد الدينية ، وكان البحث في ارسال الرسل والحياة الاخرة وبعث الاحياء من الموت موضع الاخذ والرد على الخصوص بين النحل المتباينة » (٢) .

وللمقريزي،تقي الدين احمد بن علي (— ٨٤٥ هـ/١٤٤١م) ، اشارة الى ذلك لا تخلو من دلالة قوية ايضا في هذا الموضوع ، فقد ذكر ان «اسم الفلاسفة يطلق على جماعة من الهند هم الطبسيون والبراهمة ، ولهم رياضة شديدة ، وهم ينكرون النبوة اصلا ، ويطلق **على العرب بوجه انقص ،** وحكمتهم ترجع الى افكارهم والى ملاحظة طبيعية ، ويقرون بالنبوات، وهم اضعف في العلوم. ومن الفلاسفة حكماء الروم ، وهم طبقات : فمنهم اساطين الحكمة ، وهم اقدمهم ، ومنهم المشاؤون واصحاب الرواق واصحاب ارسطو ، وفلاسفة الاسلام » (٣) . والمقريزي يقصد عرب الجاهلية بقوله « ويطلق على العرب بوجه انقص » . يدلنا على قصده هذا امران : اولهما قوله بأن « حكمتهم ترجع الى افكارهم والى ملاحظة طبيعية » وهذا الوصف ينطبق على العرب قبل

(١) عباس محمود العقاد : ((اثر العرب في الحضارة الاوروبية)) ، ص ٢٢ .

(٢) عبدالرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٠٥ .

(٣) المقريزي : الخطط ، ج ٤ ، ص ١٦٣ .

الاسلام . والامر الثاني ، ذكره « فلاسفة الاسلام » في اخر عبارته المتقدمة . وهذا يعني ـ بوضوح ـ ان كلمة « العرب » في الجملة الاولى لا تشمل فلاسفة العهد الاسلامي . وعلى هذا يرى المقريزي انه كان للعرب قبل الاسلام « فلاسفة » ولكن يرى الى جانب ذلك ان اسم الفلاسفة يطلق عليهم بوجه انقص من غيرهم معللا ذلك تعليلا واقعيا صحيحا . ونحن ـ طبعا ـ لا نجاري المقريزي باطلاق اسم « الفلاسفة » على العرب قبل الاسلام ، ولكن يمكننا ان ناخذ من كلامه ما يدل على وجود شيء من النظر العقلي عندهم ، وهو هذا الذي يراه المقريزي « فلسفة » .

و ـ الظاهرات الدينية في المجتمع الجاهلي

١ – الدين كظاهرة اجتماعية :

نرى ، قبل الكلام على الظاهرات الدينية في العصر الجاهلي ، ضرورة الاشارة الى حقيقة موضوعية تقول بأن الدين ، بمختلف اشكاله وعقائده وتعاليمه في مختلف الازمنة ، لا يأتي الناس مفاجأة وبصورة منعزلة ومنقطعة عن حياتهم الارضية ولا عن حركة تطورهم التاريخي ، اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا وفكريا ، وان الدين لا يأتي الناس كذلك وفقا لرغبات ذاتية على نحو ما اشار هيغل في محاضراته عن تاريخ الفلسفة اثناء كلامه على العلاقة بين الدين والفلسفة ، ردا على القائلين بأن الدين شيء ناشيء عن الاستبداد والغضب ، أو عن رغبة من الكهان انفسهم في خداع الشعب لخدمة اهدافهم الانانية . ان معارضة هيغل لمثل هذا الراي في نشأة الدين هي معارضة صحيحة، لانه بالفعل لا يمكن القول بأن الدين ينشأ عن رغبة ذاتية لهذا الفريق من الناس او ذاك ، سواء كانوا كهانا ام غير كهان . بل الواقع ان للدين جذوره الاجتماعية الخاصة ، كما ان له جذوره المعرفية لما هو واقع فعلا في تاريخ الفكر الانساني وتاريخ الدين، من وجود الصلات المتبادلة بين الايمان الديني والمعرفة البشرية (١).

ان الفئات المعادية للتقدم يهمها جدا ترسيخ كون الدين يظهر منفصلا عن جذوره الاجتماعية وفي انقطاع مطلق عن قضية الصراع الطبقي بالاخص . وفي هذا السياق الايديولوجي نفسه **اجتهد كثير من مؤرخي الاسلام** ، قديما وحديثا، في ان يجعلوا – اولا – من الاسلام **بدءا لتاريخ جديد** كليا في حياة العرب ، منقطعا انقطاعا تاما عن تاريخ حياتهم قبل الاسلام ، اي ان كل شيء جاء به الاسلام، من تعاليم وعقائد ومفاهيم وشرائع، لا صلة له بشيء من ماضي العرب

(١) يقول د . عمر فروخ : « والنبوة في الاسلام ليست نتيجة لخروج آدم من الجنة ، بل هي ظاهرة اجتماعية اذ ان الامم تحتاج بين عصر وعصر الى من يهديها ويدلها على الصراط المستقيم » (تاريخ الشعوب الاسلامية – العرب والامبراطورية العربية ، تاليف بروكلمان – هامش ص ٨٢، ج ١ ، الطبعة العربية ، ترجمة نبيه امين فارس ومنير البعلبكي ، ط ٢ ، ١٩٥٣ .

السابق للاسلام ، البعيد منه والقريب . ثم اجتهدوا في ان يجعلوا – ثانيا – تاريخ الفكر العربي مبتدئا بتاريخ ظهور الاسلام ، بحيث يبدو وكأن العرب لم يكن لهم قبل ذلك ما يستحق ان يذكر من تراث فكري او ثقافي . وكأن الاسلام قد خلق العرب من نقطة الصفر . ان هذه النظرة الى الاسلام من جهة ، والى تاريخ العرب قبل الاسلام من جهة ثانية ، تخالف الواقع اولا ، وتعادي العلم ثانيا ، وتعارض نصوص الاسلام وتعاليمه وتشريعاته ثالثا .

اما مخالفتها للواقع فمن حيث ان المصادر الكثيرة الموثوق بها تاريخيا وعلميا تثبت ان تاريخ العرب قبل الاسلام وبعده تاريخ واحد متصل ، وان كل شيء مما ظهر على السطح او في الاعماق ضمن المجتمع العربي منذ ظهور الاسلام انما هو امتداد تطوري (١) لما كان عليه في عصور الجاهلية ، ولا سيما العهد الاخير منها ، عهد القرن السادس واوائل القرن السابع .

واما معاداة هذه النظرة للعلم فمن حيث ان الموضوعات العلمية التي اثبتت تجارب التطور الحضاري صحتها تنفي نفيا قاطعا نشوء **ظاهرة الدين** في مجتمع ما ، وفي عصر ما ، نشوءا فجائيا من خارج اطار التاريخ لهذا المجتمع او هذا العصر ، ومن خارج سياق التطور البشري على الارض ذاتها . ان العلم الاجتماعي المستند الى مراقبة القوانين الموضوعية الديالكتيكية حركة التاريخ البشري يثبت ان كل دين من اديان البشرية انما ظهر ليحمل شكلا غير مكتمل من انعكاس العلاقات الاجتماعية في تصورات الناس وافكارهم في مراحل معينة من التاريخ . ولذا كان من الخطأ كل تفسير لظهور هذا الدين او ذاك ، بانه حدث منفصل عن مجاري الحياة البشرية العينية على الارض . فالواقع انه لم يظهر في تاريخ البشرية دين يتجاوز المستوى المتطابق معه من العلاقات الاجتماعية المعينة . لذا نعود لتوكيد القول بأن كل دين ظهر في التاريخ كانت له جذوره الاجتماعية في الجانب الذي ظهر فيه من الارض ، وكانت له بالقدر نفسه جذوره المعرفية المتصلة بالواقع البشري .

واما ان النظرة الى الاسلام التي تقدم ذكرها تعارض نصوص الاسلام وتعاليمه نفسها ، فمن حيث كون هذه النصوص والتعاليم قد تضمنت كثيرا من صور تاريخ العرب في الجاهلية ومن اعرافه وتقاليده وشرائعه واقرت بعضها وعدلت بعضها الاخر ونبذت منها ما اصبح يتعارض وجوده وبقاؤه مع ما كان يتمخض به مجتمع الجاهلية نفسه قبل ظهور الاسلام من ولادة علاقات اجتماعية جديدة ، على نحو ما اوضحنا في بدايات هذا الفصل .

(١) نقصد بالامتداد التطوري هنا ما يقابل القطع المطلق ، مع العلم ان هذا الامتداد لا يعارض القطع الديالكتيكي الذي يعني الانقطاع ضمن خط الاستمرارية .

اما الظاهرات الدينية التي كانت بارزة في المجتمع العربي الجاهلي قبيل ظهور الاسلام ، فان الوثنية كانت اكثرها انتشارا واقواها جذورا تاريخية في ذلك المجتمع . فان الوثنية بوصفها الظاهرة الدينية الاولى في تاريخ البشرية ، وبوصفها التعبير البدائي للتصورات الدينية عند الناس ، ترجع في تاريخ العرب الى اقدم عهوده . واذا كنا نفتقر حتى الان الى الوثائق المعترف بها علميا لتحديد هذه العهود بدقة ، فانه من المستطاع الرجوع الان الى المرحلة التاريخية التي ظهرت فيها دولة سبأ في اليمن ، وهي المرحلة التي ترقى الى القرن الثامن قبل الميلاد . فقد كشفت الحفريات الحديثة بقايا مسرح لمعبد كبير ومدرج فخم لهذا المسرح ، واظهر هذا الكشف بناء ضخما استطاع علماء الآثار معرفة ان اسمه « هيكل الشمس » ، ومعرفة انه من منشآت دولة السبئيين . وهذا يعني ان سكان اليمن في عهد هذه الدولة كانوا يعبدون الشمس (١) .

ولقد استمرت الوثنية بعد ذلك تنتشر بمظاهر مختلفة في جزيرة العرب ، حتى القرن السادس فالى ظهور الاسلام . ولكن حدثت خلال ذلك فترة من الانقطاع في تاريخ تطور اهل الجزيرة لاسباب لا تزال غير واضحة ؛ وان كان المؤرخون يذكرون من هذه الاسباب انفجار سد مأرب في اليمن الذي بنته الدولة الحميرية ، اذ احدث انفجاره سيلا هائلا ، اغرق المزارع وشرد السكان واضطرهم الى الهجرة خارج الجزيرة نحو سورية وفلسطين وغيرهما ، وهو السيل المعروف باسم « سيل العرم » (٢) الذي جاء ذكره ايضا في القرآن (٣) على نحو ما يتحدث به رواة التاريخ .

ان فترة هذا الانقطاع التاريخي احدثت انقطاعا في مجرى تطور اهل الجزيرة . ولذلك شهدنا في القرون الاولى بعد الميلاد حتى القرن السادس نوعا من الانتكاس الحضاري ، فلم يتابع التطور الذي حدث في عهود الدول

(١) الكتابات الجاهلية المكتشفة حتى الان تدل ان اسماء الاصنام الواردة في هذه الكتابات ترجع الى ثلاثة آلهة في رأي الباحثين في العربيات الجنوبية ، وهي : القمر ، والزهرة ، والشمس . وهذا يدل في رأي هؤلاء الباحثين ان عبادة العربية الجنوبية هي عبادة النجوم (راجع. د. جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام) ، ج ٥ ، ص ١٢٠ – طبعة المجمع العلمي العراقي ١٩٥٦) .

(٢) يرجع في تاريخية سد مأرب وآثار انهياره الى « الاكليل » للهمداني ، جـ٨ ، ص ٤٥ ، و « معجم البلدان » لياقوت ، مجـ٣ ، مادة سبأ ص ١٨١ ، ويرجع في المؤلفات الحديثة الى جواد علي : المصدر السابق الذكر : جـ٨ ، ص ٢٣٦ – ٢٣٩ .

(٣) سورة سبأ : ٣٤ ، الاية : ١٤ – ١٩ .

السبئية **والمعينية** والحميرية شوطه الصاعد ، وساد نظام المشاعية البدائية والطابع البدوي حياة السكان حتى العهد الذي بدانا نشهد فيه اوائل مظاهر الانقسام الطبقي في الجاهلية الاخيرة . وهذا ما يفسر وجود الظاهرات الوثنية البدائية في هذا العهد المتاخر ، كنصب الاوثان في الكعبة كرموز للالوهة والعبادة . وقد سبق ان كشفنا عن الطابع الطبقي الذي اكتسبته عبادة الاوثان هذه بتمركزها في الكعبة حيث استثمرتها الزعامة القرشية هناك للسيطرة والاستثمار والارباح .

ولكن ينبغي ان نلحظ ، الى جانب هذه الاشكال من الوثنية، وجود اشكال اخرى تشبه ما كان عند العرب القدماء المتحضرين في اليمن ، كما اشرنا ، من عبادة الكواكب كالشمس والقمر والزهرة ، او عبادة بعض الظاهرات الكونية الاخرى والظاهرات الطبيعية ، ونرى شيئا من عبادة النار عند بعض القبائل ، وربما جاءهم هذا النوع بتأثير المجوس في بلاد فارس لمكان علاقة الجوار وعلاقة التعامل التجاري . وقد وردت في النصوص القرآنية (١) اشارات الى ما تخلل عقائد الوثنية الجاهلية من نزعات تخرج على هذه العقائد، كتلك النزعة التي يسميها الاسلاميون بـ « **الدهرية** » . ويبدو من هذه النصوص ان « الدهرية » اما منكرون الخلق والخالق ، او منكرون الحياة الاخرى فقط ، او منكرون النبوات فقط . و « الدهر » في مصطلح الجاهلية هو الزمان . لذا يبدو لنا ان استخدامهم هذا المصطلح وما يدل عليه من مفردات اخرى كان تعبيرا عن عقيدة **القدر** عندهم (٢) .

٣ — اليهودية والمسيحية :

بالرغم من كون الوثنية هي الشكل الديني الاكثر بروزا في جزيرة العرب خلال القرن السادس ، نجد لليهودية والمسيحية مكانا بارزا كذلك في بعض المناطق . ويبدو ان هاتين الديانتين دخلتا الجزيرة اولا لدى القبائل القاطنة في المناطق الشمالية الغربية المتاخمة لسورية وفلسطين حيث كان السكان العرب ايضا . **اما اليهودية** فان اولى المناطق التي وجدت فيها

(١) من هذه النصوص : « وقالوا : ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر، وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون » (سورة الجاثية : ٤٥ ، الاية : ٢٤).

(٢) كقول زهير بن ابي سلمى : « واستاثر الدهر الغداة بهم / والدهر يرميني ولا ارمي» (ديوان زهير ، ص ٢٨٥) .

داخل الجزيرة هي مدينة يثرب وما يجاورها من الحجاز (١) ، ثم وفدت من هناك الى اليمن (٢) فتوطدت بحيث اصبحت في مطلع القرن السادس دين الدولة (٣) وقد لعبت دورا ظاهرا في المنازعة بين الحميريين والاحباش .

يصور معظم المؤرخين هذه المنازعة كانها نزاع ديني محضا بين اليهودية والمسيحية ، في حين هي بجوهرها — بالرغم من اتخاذها المظهر الديني — نزاع سياسي بين ملوك الاحباش والحميريين (٤) . فقد كان الحميريون، بعد اكتشاف طريق الملاحة البحرية في المحيط الهندي بين الهند وافريقية، يستخدمون هذه الطريق في التجارة البحرية ، منذ ما بعد القرن الاول للميلاد ، وقد تطورت هذه التجارة على ايديهم حتى بنوا بعض المدن على سواحل البحر الاحمر استجابة لهذا التطور . كانت هذه المدن الساحلية اليمنية ممرا للبضائع الثمينة الذاهبة الى بيزنطة . وفي ذلك الحين كان التاثير البيزنطي ينتشر في الحبشة جنبا لجنب مع انتشار المسيحية فيها . فداخل البيزنطيين طموح للسيطرة على ذلك الموقع التجاري الستراتيجي في اليمن . وجريا على العادة في استخدام الدين سلاحا للمطامح والمطامع السياسية ، اخذ الاحباش يشنون الغارات على مواقع الحميريين في اليمن تحقيقا لمطامع السياسة البيزنطية باسم المسيحية ، واتخذوا الدين سلاحا لكسب مسيحيي اليمن كحلفاء للحبشة . وقد كان رد الحميريين على ذلك انهم اخذوا يعملون لنشر اليهودية في بلادهم (٥) . ومن هنا اصبحت اليهودية سلاحا سياسيا ايضا لمحاربة المسيحية بوصفها وسيلة لسياسة الاحباش .

استمر الصراع للسيطرة على اليمن باسم الديانتين المسيحية واليهودية حتى القرن السادس ، اذ اخذ « ذو نواس » ملك حمير يضطهد المسيحيين

(١) ليس لدينا من المصادر ما يحدد زمن وصول اليهودية الى هذه المنطقة من الجزيرة قبل القرن السادس الميلادي . لكن الذي يمكن معرفته حتى الان ان هجرة اليهود الى هناك كان اولا للتجارة،ثم كان نتيجة الاستيلاء على فلسطين من احدى الامبراطوريتين المتحاربتين خلال القرن السادس : بيزنطية وفارس .

(٢) كذلك هنا تفتقر الى المصادر المحددة زمن وفود اليهودية الى جنوب الجزيرة . ولكن سبب وفودها هو نفسه الذي نرجح انه كان سبب دخولها الحجاز (راجع جواد علي: ج٦، ص ٢٤ — ٢٥).

(٣) المصدر السابق الجزء نفسه ص، ٢٩ — ٣١ .

(٤) أ. بلياييف : العرب والاسلام والخلافة ، ص ١١٨ .

(٥) يراجع أ. بلياييف : ص ٢٣ ، وجواد علي : ج٦ ، ص ٢٩ — والسيد عبد العزيز سالم: تاريخ العرب في العصر الجاهلي ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ١٤٩ — ١٥٠ ، ١٥٩ .

(٦) المراجع السابقة .

ويغتصب املاكهم واموالهم ، فاتخذ الاحباش ذلك ذريعة للتدخل المسلح في اليمن سنة ٥٢٥ بعد الميلاد فهزمواجيش « ذو نواس » وانتحر هذا بان خاض البحر بحصانه وقضى غرقا (١) ، فانقضت بذلك اخر سلطة لليهود في اليمن ، ولكن الديانة اليهودية ظلت لها جذورها هناك . والمعروف ان يهود اليمن عرب بالاصل انضموا الى اليهودية بفعل هذا السبب السياسي القديم ، وهم لذلك يتكلمون العربية دون العبرية (٢) .

لقد تحقق للاحباش بهذا الانتصار ما كانوا يطمعون فيه من احتلال اليمن وامتلاكهم الطريق التجارية الكبرى التي عرفت منذ القديم باسم « طريق العطور » . ولكن مطامعهم لم تقف عند هذا الحد ، بل ذهبت في اواخر القرن السادس ، وفي عهد حاكمهم في اليمن ، ابرهة الاشرم ، الى الرغبة في **احتلال مكة** اذ كانت المركز التجاري الاكبر اهمية في ذلك العهد . وقد جهز ابرهة ، بالفعل ، حملة عسكرية بقيادته على مكة ، متخذا من الافيال وساطة نقل ، ولذا سمى العرب العام الذي غزا فيه الاحباش مكة **بعام الفيل**. لكن جيش ابرهة اصيب على ابواب مكة بوباء الجدري المفاجيء وفتك به فتكا شديدا ، فعاد ابرهة خائبا الى صنعاء . ويرى المؤرخون الاسلاميون ان عام الفيل هذا كان العام نفسه الذي ولد فيه صاحب الدعوة الاسلامية محمد بن عبدالله بن عبد المطلب (٣) .

كانت حملة الاحباش على مكة اذن احدى ظاهرات الصراع على السيطرة السياسية ، والاقتصادية اساسا . لكن الاخباريين الاسلاميين لا يجدون تفسيرا لها سوى التفسير الديني المحض . وقد نشأ عن هزيمة الاحباش تلك ان انتقل الصراع الى شكل جديد بين اطراف جدد . ذلك ان كسرى انوشروان (٥٣١ – ٥٧٨ م) ملك الفرس حينذاك استغل الضعف الذي اصاب الاحباش في اليمن جراء هذه الهزيمة ، فتحرك للانقضاض على هذه الفرصة يقتنصها لبسط السيطرة الفارسية على ذلك الموقع الستراتيجي من شبه الجزيرة ، وساعده على تحقيق الهدف هذا ان عرب اليمن كانوا قد انتفضوا على سلطة المحتلين الاحباش بقيادة سيف بن ذي يزن ، وان هذا القائد اليمني استنجد بكسرى انوشروان لينصره عليهم ، فبادر كسرى الى استغلال الفرصة وألف جيشا ارسله عبر

(١) سالم : المرجع الاخير السابق ، ص ١٥٩ – راجع ايضا جواد علي : المصدر السابق، الجزء نفسه ، ص ٢٩ – ٣٠ .

(٢) راجع جواد علي ايضا : المصدر نفسه ، الجزء والصفحة .

(٣) في الطبقات الكبرى لابن سعد (طبعة صادر – بيروت ، ج ١ ، ص ١٠٠) ان النبي ولد بعد خمس وخمسين ليلة من قدوم اصحاب الفيل الى مكة .

الخليج « الفارسي » الى اليمن (١) ، فكان من ذلك ان خرج المحتل الحبشي ليدخل اليمن المحتل الفارسي الذي بقي مسيطرا عليها منذ ذلك حتى ظهور الاسلام اذ اخرجه المسلمون وعادت اليمن قاعدة عربية – اسلامية (٢) .

٤ – الحنفاء :

هكذا تصارعت المسيحية واليهودية في هذا الجزء من شبه الجزيرة العربية لحساب المطامح السياسية باسم الدين . غير ان هذا الواقع لا يصور الا جانبا واحدا لدور الوجود اليهودي – المسيحي في شبه الجزيرة في الجاهلية ، مع ان لهذا الدور جانبا اخر يتعلق بالتفكير الديني . نعني ان وجود الديانتين كان عاملا مساعدا في تغيير الوعي الديني هناك باتجاه النظر التجريدي نحو مشكلة الوجود ، متجاوزا النظرة الوثنية الحسية الساذجة . فقد كان طبيعيا ، خلال التعايش زمنا طويلا بين التصورات الوثنية والافكار اليهودية والمسيحية بشأن وجود العالم ، ان يحدث التفاعل بين هذه وتلك وان يشيع الجدل في مسائل الخلق والالوهة وطبيعة الالهة ، حتى مسائل البعث والقيامة والنبوة ايضا .. ثم ان ينتج التفاعل الطويل الامد وان تنتج اختماراته في ذاكرة الوعي ، ظهور فريق من الناس ، في مجتمع الجاهلية بموقف متميز حيال كل تلك المسائل الكونية ، اي موقف ليس بوثني ولا يهودي ولا مسيحي ، بل متفرد باتجاه الرؤية التأملية ، كعلامة على **ولادة** امر جديد من رحم الامر القديم نفسه ، او **ارهاص** بهذه الولادة . لقد ظهر هذا الفريق بالفعل ، في الفترة الاخيرة من عصر الجاهلية ، من بين الذين عرفهم مجتمع الجاهلية باسم « الحكماء » ، متميزا بمعارضته عبادة الاصنام وتعدد الالهة وبدعوته الى الآله الواحد (٣) ، لكن على غير طريقة التفكير الديني اليهودي او المسيحي . ذلك هو فريق الذين اطلقت عليهم صفة « الحنفاء » او « الاحناف » .

(١) راجع الطبري : تاريخ الامم والملوك طبعة « دار القاموس الحديث » – بيروت (دون تاريخ) ، ج ٢ ، ص ١١٨ – ١٢٠ .

(٢) وصف انغلز هذا التغير التاريخي في رسالته الى ماركس في ٦ حزيران (يونيو) ١٨٥٢ ، فقال : « ان طرد الاحباش كان قبل محمد بنحو اربعين سنة ، وكان – بداهة – اول عمل لتيقظ الوعي القومي العربي الذي حثته الغزوات الفارسية من الشمال مندفعة حتى مكة تقريبا » (راجع اميل توما : « العرب والتطور التاريخي في الشرق الاوسط » ترجمة جيرا نقولا – حيفا ١٩٦٢ ، ص ٢٩) .

(٣) الالوسي : بلوغ الارب ، ج ٢ ، ص ١٩٦ .

اشرنا اكثر من مرة ، في هذا الفصل الى ما سميناه ظاهرة الحنفاء قبيل الاسلام . من هم هؤلاء في الجاهلية ، لماذا وصفوا بالحنفاء ، ما عقيدتهم تحديدا: هل اضافوا دينا جديدا الى ديانات اهل الجاهلية العربية ؟ .

الاخباريون العرب والمفسرون الاسلاميون يسمون هذه الجماعة باسمائهم الاتية : قس بن ساعدة الايادي ، وزيد بن عمرو بن نفيل ، وامية بن ابي الصلت ، وارباب بن رئاب ، وسويد بن عامر المصطلقي ، واسعد ابو كرب الحميري ، ووكيع بن سلمة بن زهير الايادي ، وعمير بن جندب الجهني ، وعدي بن زيد العبادي ، وابو قيس صرمة : بن ابي انس ، وسيف بن ذي يزن ، وورقة بن نوفل القرشي وعامر بن الظرب العدواني ، وعبد الطابخة بن ثعلب بن وبرة بن قضاعة ، وعلاف بن شهاب التميمي ، والمتلمس بن امية الكناني ، وزهير بن ابي سلمى ، وخالد بن سنان بن غيث العبسي ، وعبدالله القضاعي ، وعبيد بن الابرص الاسدي ، وكعب بن لؤي بن غالب (١) .

المعروف عن اصحاب هذه الاسماء ، في مؤلفات الاخباريين العرب ، ان معظمهم عاش في الايام الاخيرة من الجاهلية ، وان بعضهم عاش ايضا في ايام الاسلام الاولى . لكن الاخباريين انفسهم قالوا عن بعضهم انه تنصّر ، مثل عدي بن زيد العبادي وارباب بن رئاب ، وقالوا عن بعضهم الآخر انه عاش قرونا قبل نهاية الجاهلية (٢) ، وتحدثوا عن عقيدة كل واحد منهم بما يدل انهم لم يكونوا جميعا متماثلين رايا واعتقادا ، كما لم يكونوا على صلة ترابط وتلاق بينهم ، اي لم يكونوا يؤلفون جماعة متواصلة تنتظمها حركة نشاط مشتركة (٣) . ذلك يعني ان الجامع الوحيد بين هؤلاء « الحنفاء » ينحصر في مبدأ عام يلتقون ، عفويا ودون معرفة كل منهم بالآخر ، على الاخذ به ، هو مبدأ رفض عبادة الاصنام وتعدد الالهة ، والايمان بوجود اله واحد . وما خلا ذلك ليس لدينا عنه ، في كتابات الاخباريين رسم واضح ، اي ليس هناك مبادىء وتفاصيل اخرى عما يعتقده هؤلاء « الحنفاء » ، لا كجماعة ولا كافراد . انما هناك امر يتحدثون عنه ، اضافة الى ذلك المبدأ الاعتقادي العام : هو الجانب السلوكي (الاخلاقي) . فنحن نعلم من كتب الاخباريين ان « الحنفاء » هؤلاء « كانوا قد تجنبوا الناس ، وطاف بعضهم في الارض بحثا عن دين ابراهيم الحنيف ، وان منهم من كان قد قرأ الكتب السماوية وفهمها ، وانهم كانوا يتأملون في هذا الكون ، وانهم تجنبوا الخمرة والاعمال المنكرة ونصحوا الناس بالابتعاد عن الاصنام والتقرب من الله .. » (٤) . لا ندري كيف

(١) جواد علي : ج ٥ ، ص ٢٧٠ .

(٢) بلوغ الارب : ج ٢ ، ص ٢٤٦ ، ٢٧٠ .

(٣) جواد علي : ج ٥ ، ص ٢٧٠ .

(٤) ايضا : ص ٧٥ .

تجنبوا الناس في حين هم يطوفون في الارض « بحثا عن دين ابراهيم الحنيف »؟ فاين يكون دين ابراهيم الحنيف ان لم يكن في الناس وبين الناس ؟ .

يبقى مفهوما من هذا الكلام ان بعض « حكماء » الجاهلية كانوا يبحثون عن موقف اعتقادي من العالم يتميز عن موقف الوثنية الجاهلية وموقف كل من اليهودية والنصرانية ، متاملين في هذا الكون وملتزمين - سلوكيا - باخلاقية تتسق مع التزامهم الفكري . اما وصفهم بـ « الحنفاء » فان كلام الاخباريين العرب وبحوث المستشرقين (١) تنبىء بانه وصف عرفه العرب قبل الاسلام وكان يطلق عندهم على هذه الجماعة من حكمائهم . وقد ورد الوصف ، بالجمع وبالمفرد ، في كثير من الآيات القرآنية (٢) بصورة تشير الى وجود «الحنفاء» في الجاهلية كواقع مسلم به ، كما تشير الى ان مضمون هذا الوصف الذي ينطبق على الموقف الاعتقادي او المبدا العام لتلك الجماعة ، هو رفض الموقف الوثني بوجه مطلق اولا ، ومخالفة الثوابت الاعتقادية اليهودية والمسيحية ثانيا (٣) .

اما النظرة التاريخية العلمية في مسألة « الحنفاء » فلا تتوقف عند الاسماء العينية التي يسردها الاخباريون بكثير من الاضطراب والاختلاط ، ثم يفرزون منها من يزعمون انه تنصر ، ومن يزعمون ان اعمارهم ترقى بعيدا جدا الى زمن ما قبل الجاهلية الاخيرة . ولا تتوقف ايضا هذه النظرة عند الشكوك المثارة بشأن بعض الشخصيات المنسوبة الى جماعة « الحنفاء » كشخصية قس بن ساعدة مثلا ، او بشأن ما ينسب الى بعضهم من اقوال شعرية او غير شعرية ، كتلك الاقوال المنسوبة الى امية بن ابي الصلت او غيره . اقول : ان النظرة العلمية لا تتوقف عند هذه وتلك مما يكثر الجدل فيه لدى المؤرخين والباحثين . فالمسألة هنا ليست في ثبوت ان هذا او ذاك من الشخصيات المذكورة كان من « الحنفاء » او لم يكن ، او في صحة انتساب قول ما اليه وعدم

(١) راجع المصدر نفسه : ج ٦ ، ص ٢٩٠ - ١٩٢ .

(٢) وردت كلمة « حنيفا » بصيغة المفرد وبصورة وصفية مقترنة باسم « ابراهيم » في خمس من السور القرآنية (البقرة : الآية ١٣٥ ، آل عمران : الآية ٦٧ - ٦٨ ، النساء : الآية ١٢٥ ، الانعام : الآية ٧٩ ، ١٦١ . النحل : الآية ١٢٠ ، ١٢٣) . ووردت غير مقترنة باسم « ابراهيم » في سورتين (يونس : الآية ١٠٥ ، الروم : الآية ٣٠) . ووردت كلمة «حنفاء» - بصيغة الجمع - في سورتين (الحج : الآية ٣١ ، البينة : الآية ٥) .

(٣) في سورة البقرة (الآية ١٣٥) : « وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا . قل : بل ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين » ، وفي سورة آل عمران (الآية ٦٧ - ٦٨) : «ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ، ولكن كان حنيفا مسلما ، وما كان من المشركين » .

صحته . بل قد يثبت لنا بالفعل ان ليس بين اصحاب تلك الاسماء باعيانهم من كان حقا في عداد هذه الجماعة ، وتبقى المسالة ـ مع ذلك ـ هي ذاتها قائمة غير لاغية . بمعنى انه تبقى لدينا مسالة تاريخية كبيرة الشأن ، هي مسالة ظهور هذا التيار المعين الذي اطلق عليه وصف « الحنفاء » في تلك الفترة التاريخية المعينة قبيل الاسلام . واذا كان الاخباريون العرب قد اختلطت عليهم الاسماء ، او اذا كانوا نحلوا اصحاب هذه الاسماء ـ او بعضهم ـ صفة « الحنفاء » دون حق ، او اذا كانوا حملوا على بعضهم اقوالا ليست له ـ فان الامر الذي يستبعد احتماله ان يكون هؤلاء الاخباريون قد اختلقوا اختلاقا دون اساس واقعي تاريخي ، مسالة وجود هذه الجماعة التي شكلت في فترة الجاهلية الاخيرة تيارا او ظاهرة للتغيير الاجتماعي على صعيد الوعي الديني . ان ظهور هذا التيار او هذه الظاهرة في تلك الفترة بعينها ، هو المسالة جوهريا .. وهذا ما لا نجد سبيلا لاحتمال ان يكون من صنع الرواة واهل الاخبار الاسلاميين . يدل على ذلك ويؤكده اننا لم نجد هذا الاحتمال يراود احدا من الباحثين المتاخرين ولا سيما المستشرقين منهم ، حتى من اعتدنا فيهم الداب في الشك او التشكيك بكل ما دوّنه الاسلاميون عن تاريخ العرب في العصر الجاهلي . بل الذي رايناه لدى هؤلاء المستشرقين بشان الحنفاء ان الوجود التاريخي لهذه الجماعة في عصر الجاهلية امر مفروغ منه عندهم (1) . لذا انصرفت عناية بعضهم الى البحث في اصل كلمة « حنيف » ومن اين اخذها عرب الجاهلية حين اطلقوها صفة على دعاة التوحيد قبيل الاسلام ، وانصرفت عناية بعض آخر منهم الى محاولة اثبات ان الحنفاء في الجاهلية هم فئة من زهاد العرب المسيحيين (2) .

ان وجود هذه الظاهرة ، في اخريات الجاهلية ، لا تنفيه الادلة النقلية التاريخية اذن ، بل هي تثبته . لكن ، حتى لو ان هذه الادلة كانت غائبة عنا ، لكان علينا ـ بالضرورة ـ اثبات الظاهرة بالاستناد الى منطق التاريخ نفسه . فهو يدعونا الى رؤية ظاهرة الحنفاء كواقع حتمي تقتضيه طبيعة التغيرات التي كانت تحدث في مجتمع الجاهلية خلال القرن السادس الميلادي على صعيد العلاقات الاقتصادية ـ الاجتماعية ، اضافة الى العامل الذي اشرنا اليه منذ قليل ، نعني عامل التفاعل الطويل الامد بين الموقف الوثني والموقف اليهودي ـ المسيحي من العالم على صعيد الوعي الديني . ان هذا العامل الاخير لا يصح تجاهله ولا يصح التهوين من اثره في خلق ظاهرة كظاهرة الحنفاء ، غير انه

(1) انظر ـ مثلا ـ كلود كاهن : « تاريخ العرب والشعوب الاسلامية » ـ ترجمة د. بدرالدين القاسم ، دار الحقيقة ـ بيروت 1972 ، ص 12 .

(2) راجع جواد علي : ج 6 ، ص 290 ـ 291 .

هو نفسه انما يخضع في عمق تاثيره ذاك وفي وتيرة حركته المؤثرة وتحديد اتجاهها ـ انما يخضع في ذلك كله الى الفعل الحاسم الذي تفعله حركة تطور العلاقات الاقتصادية ـ الاجتماعية ذاتها في تحديد وجهة تطور العلاقات الاخرى على مستوى الوعي البشري ؛ وان يكن ذلك بوساطة الاقنية والادوات غير المباشرة وغير المنظورة .. لقد راينا في ما سبق ان حركة تطور الواقع الاجتماعي في اخريات عصر الجاهلية تتجه الى تفجير الاطارات القبلية التعددية للدخول في اطار **توحيدي** يتسع لاشكال جديدة متطورة من التناقضات الاجتماعية . ان هذا الاتجاه المتحرك آنذاك قد ارتسمت علاماته في افق الحياة الجاهلية باشكال ومظاهر عدة وعلى مستويات متنوعة ومتفاوتة . يمكن ان نذكر من ذلك ـ **اولا** ـ ما اخذ يظهر في العلاقات القبلية من اتجاه نحو التحالفات الكبرى (1) بين مجموعات من القبائل بدلا من التجمعات الصغيرة المنعزلة ومن التفتت بطونا وافخاذا لكل قبيلة ، فضلا عن كل عشيرة . كانت هذه التحالفات الكبرى تعني ـ بالضرورة ـ ان تغيرا في العمق اخذ يمس مفهوم **الاستقلال** القبلي الضيق المغلق الذي كانت تتشبث به كل وحدة قبلية بمفردها مهما كان حجمها ضئيلا ، حفاظا منها على مناعتها الداخلية ونقاوة تقاليدها الخاصة .. فاذا راينا هذه الوحدات ذاتها تنخرط ، في ما بعد ، بتحالف واسع ينتظم مجموعات من القبائل والعشائر ، فذلك هو شكل من التنازل عن معنى « الاستقلال » القديم . والتنازل من هذا النوع هو ـ بدوره ـ حالة من حالات التفكك الجاري يومئذ في النظام القبلي البدائي بوتيرة متسارعة .. ويمكن ان نذكر ـ ثانيا ـ في هذا السياق حادثين كبيرين شهدتهما الجزيرة في زمنين متقاربين سبقا اظهار الدعوة الاسلامية :

اولهما ، تفجر الصراع السياسي في اليمن الذي اتخذ ، بعد حملة ابرهة الحبشية الفاشلة على مكة ، مضمونا تاريخيا حدد وجهته كصراع بين قوى داخلية من اهل البلاد وقوى خارجية تحتل البلاد فعلا (الاحباش) او تطمع في احتلالها (الفرس) . ان هذا التفجر ، بمقدماته ونتائجه ، اوجد عاملا موضوعيا للشعور المشترك بالحاجة الى اعادة النظر في العلاقات القبلية التقليدية اي علاقات التجزؤ والتفتت القائمة على نظام الوحدات المستقلة المغلقة والمتحاربة .. اما الحاجة الى اعادة النظر في هذه العلاقات فقد اخذت تعبر

(1) بدات هذه التحالفات بالتجمعين اللذين قسما عرب الجزيرة الى عدنانية وقحطانية ، اي اللذين انتظم كل منهما العشرات من القبائل والبطون والافخاذ التي تنتمي ـ كما كانوا يزعمون ـ الى احد الاصلين : عدنان وقحطان . ثم اخذت تتجه التحالفات وجهة تفرضها المصالح المباشرة والضرورات الدفاعية ، لذلك كانت روابط الجوار اكثر من روابط الدم والنسب هي المحددة لظهور تحالفات جديدة .

عن نفسها بمظاهر التقارب في المواقف تجاه الاخطار التي كانت تنذر معظم سكان الجزيرة بانها ستحل بهم دون استثناء ان لم يجدوا الاطار الجديد من العلاقات الذي يدفع عنهم تلك الاخطار . فقد كان صراع المطامع الخارجية (الفارسية ـ الرومانية) للسيطرة المباشرة على جميع المواقع الحيوية من الجزيرة ، يزداد احتداما بعد انتزاع الفرس ارض اليمن من قبضة الاحباش ، وبذلك كان يزداد وضوحا خطر امتداد الغزو الخارجي الى مواقع جديدة .

وثانيهما ، وهو حادث ذي قار الشهير (سنة ٦٠٩ م) ، كان التعبير الناضج عن ذلك الشعور المشترك بالحاجة الى نمط جديد من العلاقات بين مختلف قبائل الجزيرة ، لا سيما القبائل المحاذية لنقاط التماس مع سلطات احدى الامبراطوريتين المتصارعتين : الفارسية والرومانية . ذلك الشعور المشترك هو الذي يصفه بعض المؤلفين المعاصرين بـ « **الشعور القومي** » (١) . ورغم ان هذا الوصف سابق لاوانه تاريخيا من حيث مضمونه العلمي الحديث ، هو ـ مع ذلك ـ يحمل دلالة لا تفتقر الى البعد الواقعي (٢) .

كان حادث **ذي قار** التعبير الناضج ـ بالفعل ـ عن اكثر من الشعور المشترك الذي اشرنا اليه . اعني انه كان معبرا ايضا عن تبلور الاتجاه العام لمجمل المتغيرات التي كانت ترهص بها معظم الاحداث في جانبي الجزيرة قبيل الاسلام . واذا صح عن صاحب الدعوة الاسلامية ـ وقد حضر المعركة كما تقول الاخبار ـ انه قال عن يوم ذي قار : « هذا اول يوم انتصفت العرب فيه من العجم ، وبي نصروا » (٣) فان تعبيره بـ « العرب » و « العجم » ، كفريقين في المعركة تلك ، يضفي على الحادث الكبير معناه التاريخي شبه الحاسم ، وهو المعنى الذي استمده من طبيعة تلك المتغيرات المتحركة يومئذ على صعيد المنطقة . وطبيعتها هي طبيعة الاتجاه العام للاحداث نحو التكوّن الجنيني لمجتمع « عربي » بمعنى الكينونة **الكيفية** للمجتمع ، دون **الكمية** التي كانها « المجتمع » الجاهلي . . وهل كان « المجتمع » الجاهلي غير « حاصل جمع » كمي لوحدات قبلية منفصلة ؟. اما حديث : « هذا اول يوم انتصفت العرب فيه من العجم » فلنا ان نفترض ان محمدا النبي العربي لم يقله ، بل قاله عربي غيره في عصره . . حتى هذا الافتراض يكفي ليكون هذا

(١) عبدالعزيز سالم : تاريخ العرب في العصر الجاهلي ، ص ٤٩٦ .

(٢) لعل الانطلاق من هذا البعد الواقعي نفسه ، هو ما اوحى الى البحاثة المدقق جواد علي ان يطلق على الحركات التي ناوأت الاحتلال الحبشي في اليمن وصف « الحركات القومية » (تاريخ العرب قبل الاسلام ، ج ٤ ، ص ٤٠٧) .

(٣) انظر المسعودي : مروج الذهب (طبعة محي‌الدين عبدالحميد ، القاهرة ١٩٥٨) ، ج ١ ، ص ٢٧٨ .

القول ، بحد ذاته وفي عصر المعركة ذاته ، دليلا على ان الفريق الذي انتصر يوم **ذي قار** هو « العرب » لا « مجموعة » القبائل التي تنادت للمشاركة في مواجهة « العجم » ، ودليلا ايضا ان الاسلام حين قدم للجزيرة اداتها **التوحيدية** انما قدّمها في الزمن المحدد لان حاجة الجزيرة الى التوحيد كانت ناضجة تاريخيا حينذاك .

في هذا السياق التاريخي برزت ظاهرة **الحنفاء** على مستوى الوعي الديني . برزت الظاهرة لتكون التعبير الناضج الاخر على هذا المستوى الاخر . وينبغي هنا ان نرى في مجال الوعي الديني ذاته بعض الظاهرات التي سبقت او رافقت ظاهرة الحنفاء ، لكي نرى فيها علامة اخرى على كون « الحنيفية » بمفهومها التاريخي لم تبرز ارتجالا دون علاقة بالزمن والبيئة . نعني تلك الظاهرات المتصلة بالحركة الدينية الوثنية ذاتها . وهي التي تبدو كروافد تصب في المجرى العام لحركة تاريخ الجاهلية ، في زمنها الاخير ، نحو **الوحدة** . اننا نجد هذه الظاهرات الروافد في شبكة من الواقعات ، ابرزها :

اولا ، كون مجموعة من القبائل قد تلاقت على عبادة مشتركة ترتبط بصنم واحد . نرى ذلك ـ مثلا ـ في اجتماع قبائل : خثعم ، وبجيلة ، وباهلة ، ودوس ، وازدالسراة ، وهوازن ، والحارث بن كعب ، وجرم ، وزبيد ، والغوث بن فرّ بن أد ، وبني هلال بن عامر ، على الصنم المعروف باسم « ذو الخلصة » (١) . وفي اجتماع قبائل : قضاعة ، ولخم ، وجذام ، وعاملة ، وغطفان ، على الصنم المعروف باسم « الاقيصر » (٢) .

ثانيا ، قيام ذلك «التنظيم» العملي لادارة مواسم الحج الوثنية في مكة . وهو « التنظيم » الذي شمل مهمات الرفادة والحجابة والسقاية وغيرها من الوظائف « التنظيمية » لشؤون الحج موزعة بين الزعامات المكية ذات السيطرة الاقتصادية والدينية . وشمل كذلك التزامات مختلف قبائل المنطقة (قبائل الشمال خصوصا) بموجبات اداء مراسيم الحج بصورة جماعية وسلمية ، كالتزامهم الامتناع الطوعي عن الحرب خلال المواسم الدينية هذه ، والتزامهم كون الامتناع عن الحرب محدودا بأشهر ثلاثة معينة سميت عندهم ـ وفقا لهذا الالتزام ـ بالاشهر الحُرُم اي الواجبة الاحترام، او المحرّمة فيها الحرب .

ثالثا ، انخراط تلك القبائل كلها بصورة موضوعية ، خلال زمن الحج،

(١ و ٢) ابن الكلبي : « كتاب الاصنام » القاهرة ١٩٢٥ . ص ٣٥ ، ٣٨ ، ٤٧ والالوسي : بلوغ الارب ، ج ٢ ، ص ٢٠٧ ، ٢٠٩ .

في عملية تتداخل فيها العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والادبية والدينية، تداخلا تفاعليا ينتج مزيدا من الاندفاع الموضوعي نحو ذلك المجرى العام لحركة **صيرورة جديدة** . وقد كانت **الاسواق** الموسمية ، المنعقدة اثناء اداء مراسيم الحج ، هي المظهر الحركي الاكثر فاعلية في سياق هذه العملية المتداخلة .

ان جملة هذه الظاهرات ، داخل الحقل **الديني الوثني** ذاته ، مرتبطة موضوعيا بظاهرات الواقع الاجتماعي ، اي تلك الظاهرات التي كانت حصيلة عملية تاريخية تجري حينذاك باتجاه اختراق الاطر القبلية التعددية البدائية ، على طريق صيرورة « المجتمع » الجاهلي **الكمي** ، مجتمعا « عربيا » بالمعنى **الكيفي** .

تلك هي العملية التاريخية نفسها التي كانت ظاهرة **الحنفاء** نتاجها التاريخي الفعلي . فان « الحنيفية » ـ كما نعرف الخطوط العامة لصورتها الجاهلية ـ **لا تدعو الى اختراق الاطر** القبلية التعددية حسب ، وانما هي تدعو الى **اقتلاع** هذه الاطر جذريا على مستوى الوعي الديني . ذلك لان دعوتها تتوجه ـ على هذا المستوى ـ الى اقتلاع **جذرها الوثني** ، من حيث كون الوثنية ـ بالاصل ـ **وعيا** قبليا تعدديا تقسيميا للجماعة البشرية ذاتها . فليس من معنى لتعددية الآلهة في الوثنية ، لولا انها الصورة القائمة في وعي الانسان القديم عن تعددية الاطر البدوية او الريفية او المدينية المنفصلة والمغلقة للتجمعات البشرية في المراحل الاولى لتاريخ التطور الاجتماعي .

من هنا ، وعلى هذا الاساس من تصوّر مدلول الوثنية ، نرى في دعوة الحنفاء الى الغاء عبادة الاصنام والى التوحيد الالهي ، دعوة ضمنية الى الغاء الاساس الاجتماعي الذي قام عليه كل البناء الذهني للعالم في وعي الوثنية الجاهلية . ومن هنا ، تحديدا ، ننظر بعناية مشددة الى هذه الظاهرة (الحنفاء) كحلقة ذات شأن كبير في مرحلة الانتقال من عصر الجاهلية الى عصر الاسلام . لكنها اشبه « **بالحلقة المفقودة** » في تاريخ تطور الانسان . ذلك ان « ليست الصورة التي رسمها المفسرون واهل الاخبار عن عقيدة الحنفاء واضحة ، فهي صورة غامضة مطموسة في كثير من النواحي ، تخص الناحية الخلقية اكثر مما تخص الناحية الدينية . فليس فيها شيء عن عقيدتهم في الله ، وكيفية تصوّرهم وعبادتهم له .. » (1)

(1) جواد علي : ج ٥ ، ص ٥٧ .

لماذا الصورة عن عقيدة الحنفاء غامضة ومطموسة هكذا ؟ . .

السؤال يزداد الحاحا اذا نحن اخذنا ببعض الاخبار المروية عن الحنفاء من ان اكثرهم كان يقرأ ويكتب ، وان بعضهم كان له اطلاع على « الصحف » و « مجلة لقمان » و « الكتب السماوية » (1) . اقول : ان السؤال يزداد الحاحا على الباحث وهو ينظر في امثال هذه الاخبار عن الحنفاء ، لانها تفتح امامه نافذة ، ثم لا يجد وراء النافذة غير افق يكتنفه الغموض من جديد . فما « الصحف » ، وما « مجلة لقمان » ، واية « كتب سماوية » تلك التي كان يقرؤها هؤلاء الحنفاء ، اي التي كانوا يستمدون منها عقيدتهم ، كما نفهم من تلك الاخبار ؟ . . اما « **الصحف** » فاهل الجاهلية يطلقونها على مدلولات مختلفة لا تنحصر في المدلولات الدينية ، وهي في القرآن الكريم تطلق بصيغة غير مخصصة صراحة ، وان وصفت مرة بـ « بمطهرة » (2) ومرة بـ « مكرّمة » (3) ويقول المفسرون ان الوصف الاول يعني صحف القرآن (4) وان الوصف الثاني يعني صحف الكتب السماوية بعامة (5) ، سوى بعض الآيات التي تذكر « الصحف » منسوبة مخصصة (« ام لم ينبأ بما في صحف موسى » (6) . لكن الآيات القرآنية التي تنص على ذكر الحنفاء تنفي انهم كانوا يهودا او نصارى (7) ، اي انها تنفي ان تكون « صحف » اليهودية او النصرانية مصدر عقيدة الحنفاء ، فهل « صحف القرآن » هي المعنية اذن في الاخبار الواردة عن الحنفاء ؟ لكن زمن الحنفاء قبل زمن ظهور القرآن . واما « **مجلة لقمان** » فليس من ضوء تاريخي تتعرّف به مضمون ما تحتويه ، لكي نتعرف امرا جديدا في مسألة الحنفاء ، بل كل ما لدينا عن « لقمان » (8) نفسه وعن « مجلته » هذه ، لا يزيد المسألة الا غموضا جديدا . . هناك نقطة ضوء واحدة صغيرة نجدها تتجه بعيدا عن الحنفاء ، ونحاول نحن ان نراها غير بعيدة

(1) المصدر السابق : ص ٤٠٢ .

(2) سورة البينة ، الآية ـ ٢ : « رسول من الله يتلو صحفا مطهرة » .

(3) سورة عبس ، الآية ـ ١٣ : « .. في صحف مكرمة » .

(4) محمد عبده : الاعمال الكاملة ، ج ٥ ، ص ٤٧٤ (تحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ١٩٧٢) .

(5) المصدر السابق : ص ٣٢٨ .

(6) سورة النجم ، الآية ـ ٣٨ .

(7) سورة البقرة : الآية ١٣٥ ، وسورة آل عمران : الآية ٦٧ ـ ٦٨ . وقد ظهر نص كل من الآيتين سابقا (ص ٢٢٦) .

(8) راجع عن لقمان ، من المؤلفات الحديثة ، فجر الاسلام (احمد امين) ط ٨ ، ص ٦٢ ـ ٦٤ ، وتاريخ العرب قبل الاسلام (جواد علي) ج٥ ، ص ٣٦٠ ـ ٣٦١ .

عنهم : يروون عن « سويد بن الصامت » انه « قدم مكة حاجا او معتمرا » وان النبي محمدا تصدى له ودعاه الى الاسلام . فقال سويد : لعلّ الذي معك مثل الذي معي . فقال النبي : وما الذي معك ؟ . قال سويد : **«مجلة لقمان» يعني حكمة لقمان »** . فقال : اعرضها عليّ . فعرضها عليه سويد ، فقال : ان هذا الكلام حسن ، والذي معي افضل منه : قرآن انزله الله عليّ ، وهو هدى ونور .. وتلا عليه القرآن ، ودعاه الى الاسلام . فلم يبعد . وقال : هذا حسن . ثم انصرف سويد .. الى آخر الرواية (1) .

ان نقطة الضوء في هذه الرواية هي : **اولا** ، ان « مجلة لقمان » تعني « حكمة لقمان » – كما ينص ابن الاثير – وان هذه « **الحكمة** » ليست بعيدة عما كان لدى صاحب الدعوة الاسلامية بعد ظهور امره علانية . **وثانيا** ، ان « سويد بن الصامت » الذي لم يذكره اهل الاخبار في عداد الحنفاء هو ايضا خارج على وثنية الجاهلية فعلا كالحنفاء ، والا فكيف صح لصاحب الدعوة الاسلامية ان يقول عن الكلام الذي عرضه عليه سويد من « حكمة لقمان » انه كلام حسن ؟ . واما **ثالثا** ، فنستنتج من كل ذلك ان ما سميناها **« ظاهرة الحنفاء »** هي ، بجوهر دلالتها وابعادها التاريخية لا تقتصر على افراد معينين معدودين كالذين عني اهل الاخبار بذكر اسمائهم ، بل كان لها معنى الظاهرة سعة وشمولا بحيث وجدت الطريق لنفسها ان تظهر باسم « مجلة لقمان » او « حكمة لقمان » كما باسم « الحنفاء » او « الاحناف » ، او ربما باسماء اخرى لم تتكشف لنا بعد ، وكما وجدت الاشكال المختلفة للتعبير عن دلالتها وابعادها : خطابة او شعرا او حكمة تسير مسرى الامثال . وفوق ذلك : وجدت في الاسلام نفسه تعبيرا عن دلالتها وابعادها بالشكل الافضل كما جاء على لسان صاحب الدعوة الاسلامية في رواية ابن الاثير .

اذا كان امر هذه الظاهرة على هذا المستوى وبهذا القدر من السيرورة والاهمية ، فكيف حصل ان خرجت من زمنها التاريخي ذاك وهي « غامضة ومطموسة » ؟ . ولماذا حصل ذلك ؟ .

الجواب عسير ، ولكن سيبقى مطلوبا للبحث بالحاح ، كما بقي الجواب مطلوبا حتى الان عن السؤال حول « **الحلقة المفقودة** » في تاريخ تطور الانسان « البشري » ..

---

(1) الرواية ملخصة عن ابن الاثير (اسد الغابة : جـ ٢ ، ص ٢٧٨ . ورواها ابن هشام (السيرة : جـ ١ ، ص ٢٦٥ هامش الروض الانف) .

٥ – الظاهرات الدينية في القرآن :

يتبين مما تقدم ان الظاهرات الدينية لمجتمع الجاهلية العربية قبيل الاسلام ، هي بقدر ما تعكس الشكل التاريخي الخاص للعلاقة بين الواقع الاجتماعي الجاهلي والوعي الاجتماعي الجاهلي ، تعكس كذلك – في ظاهرة الحنفاء – علامة تحوّل تاريخي على صعيد الوعي الديني . وهذا التحول على صعيد الوعي الديني ، كان من حيث بُعده الواقعي – تعبيرا يكاد يكون مباشرا عن مخاض النظام القبلي الجاهلي بتحولات في اسسه المادية . اذ كان هذا النظام قد بلغ مرحلة ولادة التناقض الاجتماعي في داخله بعد ان اخذت تتسع دائرة الفوارق الاجتماعية بين فئتي الاغنياء والفقراء ، ضمن كل قبيلة بذاتها ، وعلى مدى المجتمع الجاهلي كله .

بناء على هذه الرؤية نستطيع ان ندرك ، جليا ، ان الاسلام عند ظهوره في هذا المجتمع لم يكن ظهوره امرا مفاجئا هبط عليه دون سابق علاقة بينه وبين تلك الظروف التاريخية الموضوعية المتحركة في هذا المجتمع . بل العكس هو الواقع . فان ظهور الدعوة الاسلامية في مجتمع **مكة** بخصوصها، حيث كانت التناقضات الاجتماعية اشد منها في اي مكان اخر من مناطق الجزيرة ، يكشف بصورة صحيحة عن كون الاسلام لم يقم على فراغ ، وانما قام على اساس من ان تلك الظروف الموضوعية نفسها اقتضت ان يكون ، اي ان حركة تطور المجتمع العربي الجاهلي ، بابعادها الاقتصادية والاجتماعية والفكرية اقتضت ان يجيء الاسلام بهذا الشكل الجديد عن ذلك الواقع الموضوعي .

ان القرآن الكريم ، بوصفه الظاهرة الكبرى للاسلام ، يشهد على صحة هذا التحليل . فقد برزت في مختلف السور القرآنية ، لا سيما المكية منها، صور ملموسة لجميع الظاهرات التي وصفناها في هذا الفصل ، وان جاء بعض تلك الصور على نحو من الرمز والايحاء ، وبعضها على نحو من التوجيه المركز حينا والمبسّط حينا آخر ، وبعضها على نحو من الوعيد بالعقاب الاخروي والوعد بالثواب الاخروي . ولنا ان نقول ان الظاهرات الدينية التي رايناها في عرضنا السابق ، قد انعكست في القرآن الكريم على نحو ما انعكست فيه سائر ظاهرات المجتمع العربي الجاهلي . وسنقرأ الان نصوص بعض الآيات لنراها تعرض عرضا واقعيا مختلف الاديان والنزعات والعقائد التي كان لها حضور في عالم اهل الجاهلية هنا وهناك من مناطق الجزيرة ، على النحو الاتي :

☐ من الآيات التي تتحدث عن اليهود والنصارى والصابئة والمجوس من

جهة ، وعن المشركين الذين يشركـون غير الله في عبادتهم ، من جهة ثانية :

ـ « ان الذيـن آمنوا والذيـن هـادوا والصائبين والنصارى والمجوس ، والذين اشركوا ـ ان الله ـ يفصل بينهم يوم القيامة »

(سورة الحج : الآية ١٧) .

□ من الآيات التي تتحدث عن « الدهريين » اي الذيـن ينكرون قضيـة الخلق الآلهي للكون وقضيـة البعث بعد الموت .

ـ « .. وقالوا : ان هي الا حياتنا الدنيا ، نمـوت ونحيـا ، وما يهلكنا الا الدهـر . وما لهم بذلـك من علم . ان هـم الا يظنون »

(سورة الجاثية : الآية ٢٤) .

□ من الآيات التي تتحدث عمن يقرّون بخالق الكون وحدوث العالـم ، وينكرون مسالة البعث ورجعة الاجسام بعد الموت :

ـ « .. وضرب لنا مثلا ، ونسي خلقه . قل : من يحيي العظـام وهـي رميم ؟ . قل : يحييها الذي انشاها اول مرة ، وهو بكل خلق عليـم »

(سورة ياسين : الآية ٢٩) .

□ من الآيات التي تتحدث عمّن يقرّون بالخلق الآلهي والبعث ورجعـة الاجسام ، لكن ينكرون النبوّات ويعبدون الاصنام بحجة انها شفيعـة لهـم عند اللـه . ومن هذا الفريق من كانوا يحجّون الى الاصنام في الكعبة :

ـ « الا الى الله الدين الخالص . والذيـن اتخذوا من دونه اولياء . مـا نعبدهم الاّ ليقربونا الى الله زلفى . ان الله يحكم فيما هم مختلفون »

(سورة الزمر : الآية ٣) .

بمثل هذا العرض القرآني يبرهن الاسلام نفسه على مدى ارتباطه الواقعي بذلك المخاض التاريخي الذي تحدثنا عنه في هذا الفصل . اعني مخاض المجتمع العربي الجاهلي بتحولات في الاسس الماديـة لنظامه القبلي ، كان بين مظاهرها تحولات في موقفه المعرفي من العالم .

* * *

يقف بنا الفصل الاول هنـا معلنا انتهاءه ، فهل لنا ان نعلن اننا استطعنا في هذا الفصل رسم ابرز الملامح المميزة لحلقة من تاريخ تطور الفكر العربي (١) تقع في مركز البداية منه . نقول : « البداية » ولا نعنيهـا تاريخيا . فليست هي ـ بالطبع ـ الحلقة الاولى من حيث مكانهـا الحقيقي في تاريخ تطور الفكر العربي ، وانما هي الحلقة الاولى من حيث انقطاعهـا عن حلقات سابقـة غابت حتى الآن عن الشواهد المكتوبة او المحفورة والمنقوشة لتاريخ العرب ، غيابـا مطلقـا لم تكتشف اسبابـه بعد .

(١) نقصد بتعبير « الفكر العربي » كل الاشكال المعرفية التـي انتجها ـ وينتجها ـ باللغـة العربية ناس عرب او مواطنون لهم في وطـن مشترك . ويشمل هذا التعبيـر انواع الادب كلهـا والفلسفـة والعلوم الخاصة وسائر مـا يندرج في التشكيلات الثقافية المكتوبة والملفوظة .

حصيلة الفصل الاول

١ - التطور الاجتماعي

يمكن ان نستخلص من هذا الفصل ، بشأن مستوى التطور الاجتماعي لمجتمع الجاهلية ، بعض الاستنتاجات الاساسية التي نجملها بما يأتي :

اولا : رأينا ان عرب شبه الجزيرة في الجاهلية لم يكونوا بعزلة عن العالم الخارجي . فقد كان لموقع موطنهم الجغرافي وسط العالم المتحضر ، في العصور القديمة والوسطى ، فضل في ابعاد هذه العزلة عنهم . اذ جعل من شبه الجزيرة **جسرا** عالميا للتجارة وتبادل شعوب الغرب والشرق وشعوب اسية وافريقية مختلف المنتجات الطبيعية والصناعية وتبادل التأثير والتأثر اجتماعيا وسياسيا وثقافيا .

ثانيا : بفضل الطرق التجارية الكبرى التي كانت تخترق شبه الجزيرة من طرفها الجنوبي الى الشمالي وبالعكس، تهيأت اسباب الاتصال المادي والمعنوي بين العرب وغيرهم من الاقوام والشعوب والدول خارج بلادهم . وقد فتح هذا الاتصال مجالا لنشأة ظروف موضوعية ادت ، في نهايات القرن السادس الميلادي ، الى تفكك النظام القبلي البدائي بخصائصه المتميزة في بلاد العرب ايام الجاهلية ، والى ظهور طلائع متنوعة الاشكال لحلول تركيب اجتماعي جديد متطور بالقياس الى التركيب القبلي البدوي الذي اخذ يهتز ويتضعضع بتأثير ما كان يبرز في مناطق البادية ، كما في المناطق الزراعية المستقرة وشبه المستقرة ، وفي المدن بالاخص ، من التمايز والتفاوت المادي والاجتماعي

اذ كان يبدو انظاهرات هذا التمايز والتفاوت قد مهدت لنشأة انقسام اجتماعي على اساس جديد ، سيتطور الى انقسام طبقي ، بين اغنياء القبيلة وفقرائها، ثم بين مالكي وسائل الانتاج وغير المالكين .

ثالثا : لم يبلغ هذا الشكل من التطور الاجتماعي مبلغ النضج الذي يسمح بنشوء **الدولة** في مجتمع عرب الجاهلية . غير انه اوجد **البذرة** الاولى للدولة في **مجتمع مكة** الذي كان آنذاك اعلى تطورا من المجتمعات العربية في سائر مناطق الجزيرة ، بفضل تمركز التجارة والاموال التجارية في مكة ، ووضوح ملامح الملكية الخاصة هناك ، وبفضل ما ادى اليه ذلك من تجمع زعامة قريش الغنية للحفاظ على مصالحها ولتنظيم علاقاتها المادية مع الفئات الاخرى من سكان مكة ،وسكان الجزيرة بعامة .من هنا نشأ **التنظيم السياسي** الاول ، الذي ظهر في الشكل المعروف تاريخيا باسم « **دار الندوة** » التي شبهها المؤرخون الغربيون بمجلس شيوخ اثينا « الذين كانوا يجتمعون في المجلس « Ekklesia » للنظر في الامور » (1) .

٢ - التطور الفكري

ذلك التطور الاجتماعي ، كان ينعكس بوضوح في مختلف الظاهرات الثقافية التي كان ممكنا ان يتمتع بها مجتمع يعيش في مثل تلك الظروف التاريخية . لكن هذه الظاهرات كانت متفاوتة في مدى تطورها ومدى انعكاس الواقع الاجتماعي فيها . ويقدم لنا الفصل الاول ، في هذا المجال، الخطوط العريضة التالية :

اولا : كان الشعر واللغة اكثر تطورا من سائر الظاهرات الثقافية في الجاهلية . وهذا ما اتاح لنا استنتاج كون الشعر واللغة اعمق ارتباطا بتاريخ الجزيرة القديم الذي كان يتمتع بمستوى عال من التطور النسبي ، بدليل ما كان في جنوب الجزيرة بالاخص ،لا سيما اليمن ، من دول معروفة تاريخيا بتطورها الحضاري (سبأ ، معين ، حمير) ، ويرقى تاريخها الى ما قبل الميلاد . وقد حدثانقطاع تاريخي بين ذلك الماضي القديم وبين جاهلية القرن السادس للميلاد ، لاسباب لم يكشف عنها ، بعد ، علم التاريخ كشفا يركن اليه الباحثون .لقد القى هذا الانقطاع التاريخي ظلاله المعتمة على الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية التي ظهرت في القرن السادس باشكالها

(1) جواد علي : ج ٤، ص ١٩٤ (نقلا عن Watt, P. 9)

المتأخرة . غير ان الشعر واللغة لا يرى الباحث فيهما صورة مطابقة لما كانت عليه تلك الاوضاع من مستوى متأخر . ذلك لان هذين المظهرين للثقافة الجاهلية كانا اعلى تطورا من سائر ما عداهما من مظاهر الحياة الجاهلية باطلاق .

ثانيا : تنحصر المعارف الجاهلية بحصيلة متفرقة غير منتظمة من التجارب الحسية المباشرة والمحاكمات الفكرية البسيطة ، خلال التعامل اليومي الحي مع اشياء الطبيعة والظاهرات الكونية المكشوفة لديهم والمؤثرة في حياتهم اليومية ، وخلال مجرى العلاقات الاجتماعية المعينة وما تخلقه هذه العلاقات من نوعية محددة للعادات والتقاليد والاشكال الحقوقية العفوية التي كانت **تقوم عندهم مقام القوانين في المجتمعات الحضارية** .

ثالثا : كانت الظاهرات الدينية اشد ظاهرات الوعي،في الجاهلية ، تأثرا بعملية النشاط البشري المادي . فحين كان النظام القبلي البدائي لا يزال سائدا حياة الجاهليين ، ولا يزال يقسم مجتمعاتهم القبلية على اساس من رابطة الدم والنسب بأضيق حدودها ، كانت الوثنية وحدها هي ديانتهم السائدة. ذلك لانها تمثل في وعيهم صورة عالمهم القبلي نفسه : فهو عالم العلاقات البشرية بأبسط تكوناتها التاريخية واكثرها تجزؤا وتعددا . وهي — اي الوثنية — على مثاله ،من حيث كونها اولا تبسيطا ساذجا لعلاقة الانسان باشياء الطبيعة وظاهراتها ذات التأثير المباشر في حياته اليومية . فأن الوثنية تصور هذه العلاقة كعلاقة سيطرة مطلقة قدرية ثابتة ونهائية على الانسان .

وثانيا ، من حيث كونها — اي الوثنية — قائمة على تعدد الآلهة تبعا لتعددية الجماعة القبلية ذاتها .

لكن ، حين بدأ مجتمع الجاهلية يتمخض ، قبيل الاسلام ، بتحولات تؤدي الى تغيير في تركيبه الاجتماعي وفي اتجاه علاقاته الاجتماعية نحو الانقسام على اساس جديد يمهد للاساس الطبقي ، اخذت الظاهرات الدينية تتأثر بهذا التمخض الاجتماعي ، فرأينا الوجهة **التوحيدية** تبرز في هذه الظاهرات : برزت اولا في التوحيد اليهودي حيث وجدت ،في بعض المناطق، قاعدة للديانة اليهودية ،وثانيا في التوحيد بمفهومه المسيحي حيث وجدت، في مناطق اخرى ، قاعدة للديانة المسيحية .. ثم ظهر في نهايات عهد الجاهلية شكل ديني جديد لا يأخذ بمفهوم التوحيد اليهودي ولا المسيحي ، بل بالمفهوم الذي سيصبح مفهوم **التوحيد الاسلامي** . وهذا هو دين الحنفاء . هذا الذي كان التعبير الناضج ،على صعيد الوعي الديني ، عن اتجاه المجتمع العربي الجاهلي نحو الصراع مع نظامه القبلي البدائي التعددي ..

الفصل الثاني

عهد ظهور الاسلام

(٦١٠ - ٦٣٢ م)

أ – « رد الفعل » الطبقي !

١ – محمد وقريش

محمد بن عبد الله نشأ يتيما فقيرا رغم انتمائه لقريش . انه ينتمي الى فرع من هاشم في قريش ، هو فرع بني عبد المطلب جده لابيه . وبنو عبد المطلب هم اقل الفروع القرشية الهاشمية ثراء ، لا سيما بيت ابي طالب عمه الذي احتضن سنوات صباه بعد مماة جده . بدا محمد حياته العملية باكرا « يرعى غنم اهله ويرعى غنم اهل مكة » (١) . وفي ما بعد كان يقول : « بُعِث موسى وهو راعي غنم ، وبُعِث داود وهو راعي غنم ، وبُعِثتُ وانا راعي غنم اهلي بأجياد » (٢) . ثم اشتغل لخديجة بنت خويلد ، التي اصبحت زوجه الاولى ، في قافلة تجارية لها تسير بين مكة والشام . ويبدو ان حكاية اتصاله **بالحنفاء** حقيقية واقعة ، بل ربما كان واحدا منهم . فرغم السؤال الكبير الذي يلاحقنا بحثا عن الوضوح التاريخي بشأن جماعة الحنفاء ، نجد بعض الوضوح في اشارات المؤرخين الى الصلة العضوية بين صاحب الدعوة الاسلامية وهذه الجماعة (٣) ، اضافة الى الآيات القرآنية التي تؤكد هذه الصلة وهي

---

(١) كتب السيرة .. راجع محمد حسين هيكل : « حياة محمد » ، ط ٥ ، القاهرة ١٩٥٢ ص ١١٨ – راجع محمد جميل بيهم : « فلسفة تاريخ محمد » ، بيروت ١٩٦١ ، ص ١٠٠ .

(٢) الطبقات الكبرى لابن سعد : دار صادر – دار بيروت ١٩٥٧ ، ج ١ ، ص ١٢٦ .

(٣) راجع اسعد طلس : تاريخ الامة العربية – عصر الانبثاق (مكتبة الاندلس، بيروت ١٩٥٧)، ص ١٦٤ . وفي « اسد الغابة » لابن الاثير (ج ٢ ، ص ٢٣٦) ان النبي سئل عن زيد بن عمرو بن نفيل ، وهو من أبرز الحنفاء ، فقال النبي : يبعث امة وحده ، وكان يتعبد في الجاهلية ويطلب دين ابراهيم الخليل ويوحد الله ويقول : آلهي آله ابراهيم وديني دين ابراهيم ، الى اخر الحديث .. وهذا مؤشر اخر لتلك الصلة بين محمد وجماعة الحنفاء .

توضح ان الحنيفية دين ابراهيم ، وانها الدين الحق : « قل انني هداني ربي الى صراط مستقيم ، دينا قيما ملة ابراهيم حنيفا ، وما كان من المشركين » (١) ، « ومن احسن دينا ممن اسلم وجهه لله وهو محسن ، واتبع ملة ابراهيم حنيفا » (٢) . ذلك يؤكد الارتباط الواقعي بين الاسلام والحنيفية بوصف كونها تيارا دينيا ــ **فكريا** ظهر في منطقة زراعية (اليمامة) وصار له مبشرون في المناطق المستقرة من الجزيرة ، وفي **مكة** ذاتها بالاخص ، وكان المبشرون به اشخاصا ذوي شان مرموق في اهل الجاهلية ، وكان ظهوره ــ وفقا لتحليلنا السابق ــ شكلا من التعبير عن التغيرات المستجدة في اسس العلاقات الاجتماعية لمجتمع الجاهلية . بمعنى ان تيار الحنفاء هو ذاته كان يشكل ظاهرة من مجموعة الظاهرات المتشابكة الناشئة عن ذلك الاتجاه العام لحركة المجتمع الجاهلي نحو تغير لا يقتصر على اسسه المادية ، بل من الحتم ان يتناول ايضا حقل **الوعي** الاجتماعي بشكله التاريخي حينذاك ، وهو الشكل الديني .

ان هذه النظرة الى العلاقة بين ظهور الاسلام وظروف تلك المرحلة من تاريخ العرب ، بل تاريخ المجتمعات الاخرى القريبة من جزيرة العرب، لهي نظرة تكشف عن الجذور الاجتماعية والمعرفية للمهمات الكبرى التي كان على الاسلام ان ينهض بدوره التقدمي في تحقيقها لتغيير خارطة الواقع الاجتماعي والواقع المعرفي لاكثر من مجتمع واحد في اكثر من قارة واحدة خلال القرون الوسطى كلها .

لقد وضح ، منذ بدء الدعوة الاسلامية ، ان صاحب هذه الدعوة يقف في المدى الزمني القريب ، على صعيد اخر غير الصعيد الذي تقف عليه زعامة قريش بسيطرتها المادية ، وهي الزعامة المتمثلة بكبار التجار والمرابين من اصحاب « الملأ المكي » واركان « دار الندوة » .. ووضح من ذلك ان موقع الاسلام في حركة التغيير سيكون الموقع المؤثر في دفع هذه الحركة لصالح التقدم ، اي لصالح العملية التاريخية التي كانت تقتضي انتقال العلاقات الاجتماعية من شكلها البدائي الى شكل اعلى منه وارقى في طريق التطور ، وفقا لمنطق القوانين العامة الموضوعية للتطور .

من هنا كان « رد الفعل » سريعا بوجه محمد . وهو « رد فعل » لا يمكن ان لا نرى الواقع « الطبقي » في اساسه ، وان كان صحيحا القول بان الانقسام الطبقي لم تكن قد نضجت ظروفه بعد . لكن معالم كينونته الاولى كانت تتنامى

(١) سورة الانعام : الاية ١٦١ .

(٢) سورة النساء : الاية ١٢٥ .

بوضوح في المجتمع المكي خصوصا . ان « رد الفعل » تجاه اعلان الدعوة الاسلامية كان واحدا من هذه المعالم الاكثر وضوحا والاعمق دلالة . فقد انقسم الناس في مكة ، لدى اعلان الدعوة ، فريقين : **فريق الاغنياء** اي كبار اصحاب الاموال التجارية والمرابين ومالكي الارض في الطائف وذوي الامتيازات المتعلقة بالسيطرة على شؤون الحج والاسواق الموسمية .. **وفريق الفقراء** ، اي المعدمين منهم والمستخدمين في الاعمال والرحلات التجارية والعبيد والموالي المضطهدين ذوي الاصول غير العربية .. **الفريق الاول** : بادر الى رفض الدعوة بغيظ واستعلاء ترافقهما محاولة الاغراء والرشوة اول الامر ، فلما اخفقت المحاولة اعقبها الاضطهاد باقسى اشكاله . **والفريق الثاني** : وجد في الدعوة تعبيرا عن وعيه المكبوت ، اي عن شعوره الغامض بالاذى الذي يناله جراء التفاوت المادي الاجتماعي ، وقساوة الاستخدام والاستثمار ، لا سيما ما يعانيه هذا الفريق من فداحة شروط المرابين والمحتكرين . لذا نجد ناسا من هذا الفريق سارعوا للانضمام الى الدعوة متحملين اشد الاذى ، في حين خشي منهم ناس آخرون عواقب الانضمام اليها علانية ، فقعدوا متربصين نتيجة الصراع .

لقد نادى محمد ، منذ بدء الدعوة ، بتسفيه من يكدسون الاموال ويأكلون اموال اليتامى والمساكين ويمارسون الربا ويحتكرون **مواد المعيشة** ، ثم تسفيه عبادة الاصنام وتعددية الآلهة . فوجدت زعامة قريش ، في مضامين هذه الدعوة ، شبح انتفاضة اجتماعية وفكرية اذا هي انتصرت ستقضي ، **اولا** ، على المكانة الدينية الوثنية للكعبة من حيث هي جاذب استقطاب تجاري ، اساسا ، في داخل الجزيرة وخارجها . فان الصفة الدينية للكعبة مرتبطة عضويا بصفتها التجارية . وستقضي ، **ثانيا** ، على امتيازات الزعامة القرشية بما هي امتيازات اقتصادية وسياسية جوهريا .

٢ ــ التوحيد والقيامة

اذ كانت الايات القرآنية هي اللسان الناطق باسم الدعوة ، واذ كانت ببيانها الفني بالغة ذروة المستويات البيانية التي كان القوم يتذوقونها يومئذ بنوع من الحس الجمالي الادبي المتطور تطورا عاليا بالنسبة لتلك المرحلة ، كان طبيعيا ــ لذلك ــ ان يجتذب هذا البيان الارفع احاسيسهم الجمالية بروعة اسلوبه وحلاوة نسيجه الفني ودقة اشاراته الى قصص الاقدمين وشرائعهم ، والى تقاليد الجاهلية وعاداتها ونظم حياتها . فقالوا حينا بانه شاعر ، وحينا بانه ساحر ، وبالغ بعضهم في تشويه امره ، فقالوا : مجنون !.

والقرآن ، في آياته وسوره المكية ، دعا الى محورين مركزيين :

التوحيد ، والقيامة :

□ اما **التوحيد** ، فان الذي يعنينا من شأنه ، في هذا البحث ، لا مضمونه الايماني الديني . فهذا موضوع له مجاله الخاص . وانما يعنينا هنا ما يكمن في عمق هذا المضمون (نقصد البعد الاجتماعي لمعنى التوحيد) . واذا كان **الحنفاء** قد عبّروا عن هذا البعد الاجتماعي بطريقة عامة لم تستطع الكشف عن خصوصيته بجلاء ، فذلك لان تيار الحنفاء برز الى السطح في وقت كانت فيه عوامل تفكك النظام القبلي لا تزال في درجة المخاض . وما جاء الاسلام الا وقد اصبح تفكك هذا النظام حاجة فعلية ضرورية تاريخيا ، واصبحت الحاجة تلك اكثر من كونها حاجة الى التفكك بذاته كفعل نفي وهدم فقط .. اذ كان الامر قد تجاوز ذلك ، ونضجت العوامل : الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية ، لوضع مسألة انهيار النظام القبلي ومسألة قيام النظام البديل له في مستوى واحد على جدول المهمات المرحلية لعملية تطور مجتمع الجاهلية العربية التاريخي . نعني بالنظام البديل ذلك الذي ينبغي له ان يقيم الابنية والاطر الفوقية القادرة ان تمثل ، على مستوى القيادة والتشريع والفكر ، ما كان يحدث من تغيرات في مستوى القاعدة المادية والعلاقات الاجتماعية . وقد كان محور هذه التغيرات ، هو التغير في مجال **تقسيم العمل** . فهذا يقتضي – بدوره – تغيرا في انقسام المجتمع الجاهلي لا على اساس الانتماء القبلي بحد ذاته مستقلا عن انتماءات المواقع في عملية انتاج الحاجات المادية للمجتمع . فقد اصبح انقسام اهل الجزيرة العربية الى وحدات قبلية منفصلة ، مستقلة بعضها عن بعض ، عائقا فعليا دون تحقيق مهمات العملية التطورية المرحلية .. كان لا بد اذن من اختراق هذا العائق ، اي كان لا بد اذن من « حضور » الاطار **التوحيدي** القادر ان يكون اطارا واحدا للتناقضات ذات النوعية الاجتماعية الجديدة .. كان لا بد من « حضوره » حضورا فعليا بوصف كونه **قوة مادية** موحدة اولا ، وبوصف كونه **فكرة مبدئية توحيدية** على مستوى **الوعي** ثانيا .. وقد جاء **الاسلام** ليكون هو هذا « الحضور » الفعلي ، على المستويين كليهما : مستوى **القوة** المادية « كمؤسسة » ، ومستوى **الوعي** كفكرة او مبدأ او عقيدة . وهذا ما كانه معنى **التوحيد** ، من حيث البعد الاجتماعي الكامن في مضمونه الديني المباشر ، اي مضمونه الايماني الاسلامي الخاص . وهذا ما كان يشير اليه التوجيه القرآني في الكثير من آياته :

– « **شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي اوحينا به اليك ، وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان : اقيموا الدين ، ولا تفرقوا فيه** » (سورة الشورى : الآية ١٤) .

– « **واطيعوا الله ورسوله ، ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم ، واصبروا ان الله مع الصابرين** » (سورة الانفال : الآية ٤٦) .

– « **ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ..** » (سورة آل عمران الآية ١٠٥) .

– « **واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ، واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء فالّف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا ..** » (سورة آل عمران : الآية ١٠٣) .

ان هذا البعد الاجتماعي لمعنى التوحيد ، قد اظهره محمد نصا صريحا في اول وثيقة سياسية وضعها ، اثر الهجرة الى المدينة ، معلنا المبادىء الاولى لخطة العمل التحالفي بين مختلف الفرقاء الذين صار المسلمون فريقا منهم في دار الهجرة هذه . جاءت هذه الوثيقة بصورة كتاب ، اذ « كتب محمد بين المهاجرين والانصار كتابا واعد فيه اليهود وعاهدهم واقرّهم على دينهم واموالهم ، واشترط عليهم واشترط لهم » (١) . تبدأ الوثيقة – الكتاب هكذا:

« .. هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم وجاهد معهم : **انهم امة واحدة من دون الناس ..** » (٢) . فهذا اول مبادىء الوثيقة . وهو المبدأ الذي يرسم الاشارة الى وجهة المسيرة التاريخية ، مسيرة العبور من علاقات « التجمع » القبلي **الكمي** الى علاقات المجتمع الحضري **الكيفي** .

□ اما عقيدة **القيامة** التي كانت المحور الاساسي الثاني للدعوة الاسلامية ، فان الكشف عن الدلالة القرآنية الظاهرية للكلمة المعبرة عنها (كلمة « القيامة ») ، سيفيدنا في الكشف عن المضمون الاجتماعي الكامن في هذه الدلالة .

لقد فسّر القرآن الكريم نفسه عبارة « **يوم القيامة** » الواردة فيه تكرارا

(١) محمد حسين هيكل : حياة محمد ، ص ٢٢٥ .

(٢) المرجع السابق .

بانها تعني « **يوم الدين** » . فاذا رجعنا الى الدلالة اللغوية لكلمة « الدين » في الجاهلية عند صدور القرآن ، وجدناها تعني « الحساب » او « المحاكمة » او « الجزاء » (١) ، في جملة ما تعنيه . فيوم القيامة اذن ، في دلالته القرآنية ، هو يوم محاسبة الناس او محاكمتهم في العالم الاخروي عن كل ما فعلوه في عالم الحياة الدنيا ، عالم الارض والبشر .. ومؤدى ذلك ان وراء المعنى الميتافيزيقي لعقيدة **القيامة** مضمونا اجتماعيا يرتبط ، اساسا ومنطلقا ، بحياة الناس كبشر ، وبعلاقاتهم الواقعية على صعيد الواقع البشري المادي . غير ان هذا المضمون الاجتماعي كان في بدء الدعوة الاسلامية بمكة ، قبل الهجرة ، يقف ضمن حدود **وعد** المؤمنين بالدعوة ان ينالوا الجزاء الحسن في الآخرة ، **والوعيد** لرافضي الدعوة ومناهضيها ان يلقوا شديد العقاب « **يوم القيامة** » (٢) . اي ان الدعوة ، في تلك المرحلة لم تتجاوز النطاق الاخلاقي والنطاق الغيبي مجردين – اولا – من الجاذب المادي للضعفاء والمضطهدين والمستثمرين في حياتهم البشرية المباشرة ، ومجردين – ثانيا – من الرادع المادي للذين يمارسون عمليا فعل الاضطهاد والاستثمار مع الفئات الاخرى المستضعفة . فان مواقف الوعد والوعيد لم تقترن حينذاك بالتشريعات التنظيمية والعملية التي بدات تظهر عقب الهجرة الى المدينة وخلال الانتصارات المتلاحقة ، من بعد ، على خصوم الاسلام في مكة ، ثم في سائر مناطق الجزيرة .

٣ – في مكة ، قبل الهجرة

لماذا ظلت الدعوة نحو ثلاث عشرة سنة في مكة ، تواجه ارستقراطية قريش بالثبات المرهق في موقفها ، وتواجهها ارستقراطية قريش بالاصرار الشرس على مناهضتها واضطهادها ، حتى كاد ميزان القوى ، تحت وطأة الشراسة القرشية ، يميل لغير صالح الدعوة ، لولا ان تهيات ظروف الهجرة الى يثرب ؟.

---

(١) راجع قاموس الفيروزابادي ، مادة « دين » .

(٢) من اروع صور الوعد والوعيد القرآنية بيوم القيامة : « .. يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية . فاما من اوتي كتابه بيمينه فيقول : هاؤم اقرأوا كتابيه . اني ظننت اني ملاق حسابيه ، فهو في عيشة راضية ، في جنة عالية ، قطوفها دانية . كلوا واشربوا هنيئا بما اسلفتم في الايام الخالية . واما من اوتي كتابه بشماله فيقول : يا ليتني لم اوت كتابيه ، ولم ادر ما حسابيه ، يا ليتها كانت القاضية ، ما اغنى عني ماليه ، هلك عني سلطانيه . خذوه فغلوه ، ثم الجحيم صلوه ، ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه ... » (سورة الحاقة : الآيات ١٨ – ٣٢) .

يمكن تفسير ذلك بما قلنا ، في الفقرة السابقة ، من غياب الجاذب المادي ، حينذاك ، للضعفاء والمضطهدين والمستثمرين من سكان مكة ، فوقفوا – لذلك – من الدعوة وصاحبها وانصارها القلة موقفا هو اشبه ان يكون غير مبال بأن تنخذل او تنتصر .. ذلك بالرغم من اعلان الدعوة الاسلامية مبدا مكافحة التعامل الربوي والاحتكار وكنز الذهب والفضة بتحريمها جميعا . وهذا يعني التصدي لاهم الاسس التي تقوم عليها السيطرة الارستقراطية القرشية في المجتمع المكي . ان التفسير الواقعي لهذه الظاهرة يدعو الى القول بأن العامل المؤثر في تقاعس مستضعفي مكة ، كفئات لا كافراد ، عن نصرة الاسلام في مرحلة ما قبل الهجرة الى يثرب ، هو فهمهم آيات الثواب والعقاب على انها انصراف عن المستلزمات المادية الدنيوية لمبدا الثواب والعقاب وانها مقتصرة على المفهوم الاخلاقي والغيبي للثواب والعقاب . انهذا التفسير يستبعد اذن تفسير مؤرخي السيرة (١) القائل بأن اضطهاد الزعامة القرشية محمدا وانصاره قد اخاف تلك الفئات المستضعفة من ان تنضم الى دعوته وان تقوم بالدور الذي كان مفترضا ان تقوم به لانتصار الدعوة ،اي لانتصار المبدا المقارب لمصلحتها ، كفئات اجتماعية عريضة . نعني مبدا مكافحة التعامل الربوي والاحتكار وكنز الذهب والفضة .. فالواقع ان هذه الفئات المستضعفة لم يكن باستطاعتها ان تجد في الدعوة حينذاك مكسبا لها ينقذها من الشقاء المادي في حياتها الراهنة ، ولا ان تجد في آيات الثواب والعقاب غير المكسب الموعودة به في اجل مؤجل الى « يوم القيامة » . فهل – ترى – كانت تتقاعس عن نصرة الدعوة لو انها وجدت فيها ، اثناء المرحلة المكية ، وسيلة الانقاذ العاجلة من شقائها المادي الراهن ، ام كانت تندفع الى نصرتها بحماسة لا يردها خوف الاضطهاد القرشي مهما تعاظمت شدته وقسوته ؟ وليكن السؤال بشكل آخر :

– هل كان لمعادلة الثواب والعقاب الاخرويين المؤجلين ، ان تشكل بذاتها في العهد الاول المكي ، عامل **اغراء** لدى تلك الفئات المحرومة ، وعامل **ردع** لدى ارستقراطية قريش المسيطرة ؟ .

هذا السؤال يتوجه الآن على مستوى **الوعي** بالدرجة الاولى . بمعنى انه:

---

(١) يجد هذا التفسير صداه لدى المستشرق الفرنسي الفنان المسلم « الفونس اتيين دينيه » في كتابه « محمد رسول الله » . يقول دينيه : « .. واخذت الجمهرة العظمى من اهل مكة – خائفة من هؤلاء المتعصبين الطغاة او متحمسة بهم – يصدون عن رسول الله او يفرون منه ... » (ترجمة محمد عبد الحليم محمود – شيخ الازهر الان – وعبد الحليم محمد ، دار المعارف بمصر ١٩٦٦، ص ١٢٦) .

هل كـان لدى طرفي التناقض الاجتماعي هذين استعداد **معرفي** لاستيعـــاب الثواب والعقاب الاخرويين كعاملي : **اغراء** من جهة ، **وردع** من جهة اخرى ؟. ندع احد كتاب السيرة المعاصرين يجيب عـن هذا السؤال بطريقته :

هذا الكاتب ، اذ هـو يتحدث عن واحد من الاسباب التي منعت قريشا من الاستجابة للدعوة المحمدية ، يرى ان هذا السبب هو : « فزعهم من البعث ومن عذاب جهنم يوم الحساب » . « وهذا هـو محمد يعلن اليهم ، في آيـات مرعبة تنخلع من هولهـا القلوب وتضطرب الافئدة ، ان ربهم لهم بالمرصاد ، وانهم مبعوثون في اليوم الاخر خلقـا جديدا ، وان اعمالهم هي وحـدها الشفيـع لهم » (١) . لكـن الكاتب ، بعـد ان يسرد نصوص هـذه الآيات المرعبـة ، **يستدرك** فيقول : « .. فهم لم يكونوا يعرفون البعث ، ولم يكونوا يعترفـون بما يسمعون عنه . لم يكـن احدهم ليتوهم انه مجزي عن عمل هـذه الحياة بعـد مفارقته الحياة . انما كـان خوفهم من المستقبل في هذه الحياة . كان خوفهم من المرض ومن الاصابة في الاموال والبنين وفي المكانـة والجاه (...) امـا الجزاء بعد الموت ، اما البعث والنشور يـوم ينفخ في الصور ، اما الجنة التي اعدت للمتقين وجهنم التي اعدت للظالمين ــ امـا ذلـك كله فلم يكـن يـدور بخـواطرهـم .. » (٢) .

بالرغم ممـا يقع فيه الدكتور هيكل من تناقض ، هنـا ، بيـن قولـه بـ « فزعهم من البعث ومن عذاب جهنم يوم الحساب » وبين قوله بانهم « لـم يكونوا يعرفـون البعث الخ .. » ــ بالرغم من ذلك نـرى ان هذا الكلام يتلمس واقع المسالة حيـن يضع اليـد على النقطـة التي كانـت تستثير مخـاوف الزعامة القرشية من الدعوة الاسلامية . هذه النقطـة هي حيث يقـول حقا : « انمـا كـان خوفهم من المستقبل في **هذه الحياة** . وكـان خوفهم مـن المرض ومن الاصابة **في الاموال والبنين وفي المكانة والجاه** » ، اي كان خوفهم يتعلق بمصالحهم المادية ، اي بامتيازاتهم المكتسبة في تاريخ من السيطرة علـى مقاليد مكـة ، تجاريـا وسياسيا ودينيا . تلـك هي المسالة .. وفي الوجه المقابل ، كـان للفئات المحرومة من اهل مكـة مخاوفهـا كذلك : كان خوفهـا ان يكون تأجيل الثواب والعقاب الى يـوم الحساب ، تأجيلا لحل قضيتها ، قضيـة شقائهـا المادي في ظروف السيطرة المطلقـة للتعامل الربوي والاحتكاري . اي ان خوف هذه الفئات ، في الوجه الاخر ، انما هـو خـوفها « مـن **المستقبل في هذه الحياة** » . تلـك هي المسالة هنا ايضا ..

اذا كانت المسالة هي هكذا بجوهرها ــ وهي كذلك بالفعل ــ فـان المحدد

(١ و ٢) محمد حسنين هيكل : « حياة محمد » ، ص ١٧٧ ــ ١٧٩ .

لموقف كل من طرفي التناقض الاجتماعي الرئيس في المجتمـع المكـي يومئـذ ، لم يكن هو ان يعرف البعث او لا يعرف .. ان وضع المسالـة علـى مستـوى **الوعي** ، صحيح هنا . لكن ، اي معنى من الوعي ؟.

ان « ردود الفعل » السلبية التي ظلت تحكم موقف اريستقراطية قريش التجاريـة من دعوة الاسلام طوال ثلاث عشرة سنة قبل الهجرة الكبـرى الـى المدينة ، كانت تشكل مظهرا اوليـا ساذجا من مظاهـــر **الوعي الطبقي** بشبه « ردود الفعل » الانعكاسية العضوية . لقد كـان هذا الموقف انعكاسا عفويا من اثر صدمة المفاجأة التي احدثتهـا نداءات الاسلام الاولى بالدعـوة الى نبـذ الاصنام نبذا مطلقـا وحصر الايمـان الديني كليـا في الايمـان باللـه الواحد الاحد ، مع السخر والهزوء بكل الاصنام التي يعبدون وتسفيه عبادتهم اياها دون هوادة . فقد استثارت هذه النداءات شعور كبار تجار قريش بالخطر يهـدد مصالحهم الماديـة المباشرة ، اذ عبادة الاصنام ، وهي مجتمعة في الكعبة بمكة ، كانت من اهم مصادر الربح المادي لهذه الفئة ، اذ جعـل ذلـك مكـة مقصدا لمختلف قبائل الشمال الغربي والشمال الشرقي من الجزيرة بالاقل ، واذ جعـل ذلـك ايضا مواسم الحج الى الكعبة،مجتمع الاصنام ، استقطابا لاعظم النشاط التجاري والتعامل الربوي ربحا واكثر دعما لزعامـة اركـان « دار النـدوة » المكية ، اي لذلك الشكل الجديد من السلطة «السياسية» لسيطرتهم التجارية والماليـة .

ذلك وجه من الخطر الذي استشعرته زعامة قريش . وهناك الوجه الاخر لهذا الخطر . وهو الذي يأتـي من كـون النداءآت الاسلاميـة الاولـى هذه ، اقترنت بنـوع من التعاليم العامة ذات المنزع الاخلاقي والانسانـي ، كمـا في الدعوة الى تخفيف الشقاء المادي عن الفئات الاجتماعيـة الدنيا والـى انصاف الفقراء والضعفاء والمساكين والى مساواة الناس في المنزلـة عنـد اللـه دون تفريـق بينهم على اساس من الجنس او اللون او الـدم والنسب، وكمـا فـي الآيـات القرآنية الاخرى التي شجبت التعامل الربوي واحتكار المواد المعيشية وكنـز الذهب والفضة ، ومـا الى ذلـك . ان هذا النوع من التعاليم المكية ــ ومعظمها يحمل الطابع الاخلاقي قبل التشريعي ــ قد خلق لـدى زعماء « دار الندوة » انطباعـا او ايحاء بأن الاسلام جاءهم ليضع ثقله كله في الكفة الاخرى لميزان القوى الاجتماعية الجديدة التي كانت تنمو في مجتمع الجاهلية الاخيرة، كمـا راينـا في الفصل الاول . والكفـة الاخرى هذه تعني كفـة الفئـات الاجتماعيـة الدنيا ، اي المضطهَدين والمستثمرين من قِبَل الزعامات التجاريـة والقبليـة حينذاك .

لكن هذا الوعي الاولي الساذج الذي عبرت عنه ردود الفعل المتشنجـة

تجاه الاسلام ، كان قاصرا ـ قصورا تاريخيا بالطبع ـ عن ادراك ان ردود الفعل هذه ليست في مصلحة الزعامة القرشية التجارية ذاتها ، بل الامر على العكس ، كما سنرى . فلو ان هذه الزعامة كانت قادرة ، في تلك الفترة المكية الاولى ، على رؤية الاتجاه التاريخي الذي يتفق مع وجهة الاسلام ، في المسار العام لحركة تطور المجتمع العربي ، لكان عليها ان ترى في هذه الوجهة مسار تطورها المستقبلي هي نفسها ، كفئة اجتماعية تشكل نواة طبقة مؤهلة ان تلعب دورها الكبير في التشكيل التاريخي المرتقب .

يكفي القول هنا ان وقت ظهور الاسلام كان الوقت المنتظر لتفجير الاطر القبلية ، كضرورة تاريخية ، تمهيدا لقيام اطار واحد **توحيدي** يحقق المناخ الضروري لتأسيس المجتمع العربي **الكيفي** ، دون **الكمي** : اي المجتمع ذي **النوعية** الجديدة من حيث علاقاته الانتاجية ، ومن حيث تركيبه الاجتماعي ، ومن حيث مؤسساته التي ستنشأ من اجل تنظيم هذه العلاقات ، ومن اجل تطوير الاسس المادية لها .. انه ذلك المجتمع الذي ظهر من بعد ، وكان يبدأ مرحلة نموه ، آنذاك ، في هذا الافق الذي انفتح تاريخيا مع ظهور الدعوة الاسلامية .

اذن من الصحيح القول ان تفجير الاطر القبلية وقيام الاطار التوحيدي كمهمة اولى من مهمات المرحلة التاريخية التي افتتحها ظهور الاسلام ، لم يكونا في موقع التناقض مع مصلحة هذه الفئة التي وقفت ثلاث عشرة سنة في وجه الدعوة الاسلامية تناصبها العداء الشرس ، وهي لا تدري انها ـ بذلك ـ تؤجل بدء مرحلة تطورها هي ، اي تطور هذه الفئة نفسها ، لتلعب دورها المستقبلي كطبقة اساسية تسهم في بناء المجتمع العربي ـ الاسلامي الذي سيأتي . من هنا خطأ رؤية الزعامة القرشية حين اخطأت موقع العلاقة التناقضية بين مصلحتها « الطبقية » ودعوة الاسلام . بمعنى ان خط التطور التاريخي لم يكن يتجه الى التناقض الذي توهمته هذه الزعامة ، بل كان من ضرورات التطور نفسه ان يحصل الذي حصل بالفعل بعد فتح مكة من مشاركة هذه الزعامة في مسيرة التحولات التاريخية التي احدثها الاسلام منذ انتصاره في شبه الجزيرة وخروجه الى الخارطة العالمية لذلك العصر .

ب ـ الكون والانسان في إطار التوحيد

١ — البعد المعرفي للتوحيد

مسألة الضرورة التاريخية لتفجير الاطار القبلي وقيام الاطار **التوحيدي** بديلا عنه، هي مسألة قانون التطور نفسه في تلك اللحظة من الزمن التاريخي. واذا كانت عقيدة **التوحيد** الاسلامية هي المظهر الايماني المركزي للعلاقة بين دعوة الاسلام وظروف الواقع الاجتماعي في الزمان والمكان المعينين، فان لهذه العلاقة مظاهرها الاخرى المعبرة عن وجوه الترابط بين مختلف النظم الاسلامية ومختلف السمات التاريخية المميزة لذلك الواقع الاجتماعي بالذات. وفي هذا السياق يبرز **البعد المعرفي** لعقيدة التوحيد كمظهر من اعمق تلك المظاهر اثرا في ما سيكون من علاقة الترابط بين مساربن للتطور اللاحق: مسار تطور المجتمع العربي — الاسلامي، ومسار تطور الفكر العربي — الاسلامي، وفي ما سيكون لعلاقة الترابط هذه من اثر في نشوء وحدة فكرية تجد جذورها في وحدة تربتها التي هي الاسلام نفسه.

ان البعد المعرفي لعقيدة التوحيد يبدا تحققه في النداءآت الاسلامية الاولى ذات التوجهات التعليمية. ففي هذه النداءآت يقدم الاسلام اشكالا من **المعرفة** عن الكون، بما فيها من معرفة الطبيعة ومعرفة مركز الانسان ودوره ومسؤولياته في هذا الكون. وكل ما يقدمه الاسلام من معارف في هذه الموضوعات، بلسان الآيات القرآنية، يصب في المسألة المركزية للدعوة الاسلامية، وهي مسألة توطيد **فكرة التوحيد**، كعقيدة ايمانية، وكأساس لما سيكون من بناءايديولوجي.

٢ - الكون والطبيعة

تكاد تكون الآيات القرآنية التي ظهرت في العهد المكي الاول ، اي قبل الهجرة الكبرى الى المدينة ، معنية بالكشف عن هذا البعد المعرفي المتعلق بمعرفة « ميتافيزيقا » الاسلام كنظام متكامل تستقطبه فكرة التوحيد الآلهي ، التي تشكل معنى **وحدته** الكونية ومعنى وحدته في مستوى التصور (**الوعي**) . وفي اساس هذا النظام : **فكرة الخلق** . فان الكون ، بجملته وتفصيله ، مخلوق لله **الواحد الاحد** دون شريك . والخلق مسبوق بالعدم ، اي ان الكون مخلوق من « لا شيء » . وهذا معنى ان العالم حادث ، اي غير قديم (غير ازلي) . وكون العالم حادثا يستلزم ان **المادة والحركة والزمان والمكان** ، حادثة ليست ازلية . وكل ما ليس ازليا ، هو غير ابدي . لان كل ما له بداية فله ـ بالضرورة ـ نهاية . كل الاكوان فانية اذن ، فلا أحد ولا شيء خالد في الحياة الدنيا ، ولكن فكرة **الخلود** باقية ، فان لم يكن الخلود في هذه الحياة ، فهو كائن في ما بعد الموت ، في الحياة الثانية حيث يلقى كل احد جزاء ما عمل في حياته الاولى ، ان خيرا فخير ، وان شرا فشر .

ان عالمنا الارضي ، اي عالم **الطبيعة** المحسوس ، علينا ان **نعرفه** من مصدر **المعرفة** الآلهي (الوحي) هكذا : كان في ظلمات العدم ، فخلقه الله ، وسيصير **الى** ظلمات العدم : الفناء . لا ازلية ، ولا ابدية لعالم الطبيعة . ارادة الله هي الارادة المطلقة في خلقه وفنائه .

اذن ، فنظرية « **الكون والفساد** » تترجم هنا ، في **المعرفة** الاسلامية الآلهية بانها : نظرية « الكون » من الخارج (من الله) ، ثم تقضي ارادة الله الخالق ان ينتهي كل كائن الى « **الفساد** » (الفناء) .

٣ - .. والانسان

اما الانسان فليس يختلف شأنه ، من حيث مصدر « **كونه** » و« **فساده** » ، عن سائر الكائنات . لكن ، يختلف من حيث مكانته بينها : فهو الكائن الامثل ، وهو القمة في الكائنات . « وقد جعل القرآن خلق آدم من مادة الحياة رمزا لظهور الانسان على الارض ورفعه فوق الملائكة » (١) . « واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ، فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين » ـ سورة البقرة ، الآية ٣٤) .

(١) علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ط) ، ج ١ ، ص ٤ .

هل لنا ان نرى في « الانسان » القرآني ، المتكون من « مادة الحياة » والموضوع قدره فوق قدر الملائكة ، مظهرا جليا من مظاهر **واقعية** الاسلام ؟.

نقرأ هذا « الانسان » ثانية لكي تتعزز الرؤية : « .. واذ قال ربك للملائكة : اني خالق بشرا من صلصال من حمإ مسنون ، فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين ، فسجد الملائكة كلهم اجمعون ، الا ابليس ابى ان يكون من الساجدين . قال : يا ابليس مالك ان لا تكون مع الساجدين . قال: لم اكن لاسجد لبشر خلقته من صلصال من حمإ مسنون . قال : فاخرج منها ، فانك رجيم » (سورة الحجر ، الآية ٢٨ ـ ٣٤) ، « .. اذ قال ربك للملائكة: اني خالق بشرا من طين » (سورة ص ، الآية ٧١) .

اذن ، هو « انسان » الطين الارضي ، مجبولا من مادة هذه الارض ، ورغم ذلك هو جدير ان تسجد له « الملائكة » وهي الكائنات الروحانية في ادب القرآن .

ان المقارنة ثم التفضيل هكذا ، يسمحان برؤية العلاقة الداخلية بين عالم الاسلام « **الميتافيزيقي** » وعالمه الواقعي ، وبرؤية هذه العلاقة ذاتها تصل بين التوحيد كمفهوم ايماني خالص ، والتوحيد كاطار اجتماعي لعالم الانسان ـ الطين (البشر) ، ثم رؤيتها علاقة تشد برباطها الخفي عالم الانسان ـ البشر هذا الى وحدة العالم ـ الكل . ولعل التميز الذي يرفع « انسان » القرآن ، ابن الطين الارضي ، الى ما فوق الملائكة وسائر الكائنات المخلوقة ، والى كون « ما في السماوات وما في الارض » مسخرا له (١) ، حسب النطق القرآني ـ لعل هذا التميز كان وجها من التعبير عن هذا الربط بين عالم الانسان ووحدة العالم الكل .

٤ - .. ومسؤولية الانسان ؟

هذه النظرة الى الانسان ـ البشري ، لا بد ان تستثير السؤال :

(١) اشارة الى كثير من الآيات الناطقة بهذا المعنى ، كمثل الآية : « الم تروا ان الله سخر لكم ما في السماوات وما في الارض ، واسبغ عليكم نعمه : ظاهرة وباطنة » (سورة لقمان ، الآية ٢٠) ، « .. وسخر الشمس والقمر .. » (السورة نفسها الآية ٢٩) ، « الله الذي سخر لكم البحر لتجري الفلك فيه بامره » (سورة الجاثية ، الآية ١٢) ، « ولقد كرمنا بني آدم ، وحملناهم في البر والبحر ، ورزقناهم من الطيبات ، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا » (سورة الاسراء ، الآية ٧٠) .

ـ اذا كـان الانسان بهذه المنزلة العليا ، فهل تمنحه هذه المنزلة ان يصدر عنه الفعل او لا يصدر بأرادة منه ، لا بجبرية تعطل ارادته ؟ . اي هـل لـه ان يفعل او لا يفعل بحرية ارادة ، ليكـون مسؤولا عن فعله ، ان خيرا او شرا ؟.ام ان هذه المسألة تخضع في القرآن الاسلامي ، لفكرة ربط العالم كله **بوحدة**الارادة العليا ، ارادة الله الواحـد الاحد ، كمـا هو (العالم) مرتبط بوحدة الكينونة، اي وحـدة خالقـه ؟ .

السؤال سيطرحه على المسلمين ، في مـا بعد ، تطور المجتمع العربـي ـ الاسلامي ، وسيتحول السؤال الى مشكلة فكرية وايديولوجية ينشغل بها الفكر العربي ـ الاسلامي طوال العصر الوسيط . بدات المشكلة **حوارا خفيـا** بيـن الفكر والواقع منذ عصر الراشدين ، واخذ الحوار يصبح **صراعا** علنيا بين الفكر والسياسة في ذروة السيطرة الاموية ، ثم جاء زمن بدا فيه ان الصراع حـول هذه المشكلـة يدور بيـن الفكر والفكر ، اي ان الجذور الاجتماعية والسياسية للمشكلـة كادت تخفي نفسهـا وراء غبار المعركـة الفكريـة ـ الفلسفية بين المعتزلة وخصومهم اولا ، ثم بيـن الفلسفـة وخصومها اخيرا .

سيكون لموضوع السؤال مبحث خاص لاحق في الكتاب (راجع مسـألة القدر) . امـا الان فيعنينا مـن السؤال علاقتـه بقضية « الانسان » كمـا اظهرهـا الاسلام في عهـد الدعوة ، اي كمـا وضع لهـا الضوابط المبدئية المتصلة بمكـان الانسان من العالم في نظامه **التوحيدي** المتكامل . ففـي هـذا السياق : ما موقف الاسلام من حرية ارادة الانسان في افعاله ، ومـن الاثـر المترتب على هذه الحرية ، وهـو مسؤوليـة الانسان عن كل ما يصدر عنه من عمـل او سلـوك ؟.

ليس في النصوص ـ الاصول (القرآن والسنّة) موقف مطلق او محدد. فان الدلالات الظاهرة للنصوص الخاصة بهذه المسألة تتردد بين الموقف الايجابي والموقف السلبي ، اي بين القول بحرية ارادة الفعل او الترك للانسان والقـول بنفي هذه الحرية وربط كل فعل للانسان بالارادة المنبع لكل الارادات في الكون، ارادة اللـه **الواحد الاحد** ، اي ربط هذه المسألة ايضا بالمسألـة المركزيـة لدعوة الاسلام . نعني : توطيد **فكرة التوحيد** ، كعقيدة ايمانية ، وكاطار اجتماعي بديل عن الاطار القبلي ، وكأساس نظري لبنيـة ايديولوجيا النظام الاجتماعي الـذي سيتكـون في ظروف انتصار الاسلام وانتشاره وتمركز مؤسساته .

نقرا مثلا ، في النصوص القرآنيـة ما يدل دلالات هذه الآيات :

ـ « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ،ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره »

(سورة الزلزلة ، الآيـة ٧) .

ـ « من عمل صالحا فلنفسه ، ومن اساء فعليها »

(سورة الجاثية ، الآية ١٥ ـ وسورة فصلت ، الاية ٤٦)

ـ « فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر »

(سورة الكهف ، الآيـة ٢٩) .

ان ظاهر النص في الآيتين الاوليين صريح بأن على كل انسان ان يتحمـل مسؤولية عمله ، ان خيرا وان شرا ، صغيرا كان ام كبيرا . وانـه لواضـح ان منطق المسؤوليـة هذه يقضي بأن يكـون مفهوم الفعل البشري مرتبطا بمفهـوم **حريـة** الفعل . وقد جاء نص الآيـة الثالثة يؤكـد بظاهره هذا الاستنتاج ،فهو يـدع الايمـان والكفر رهنا بمشيئة من يؤمن ومن يكفر من الناس .

لكن ، مقابل امثال هذه النصوص ، نقرا نصوصا قرآنيـة اخرى يختلف منطق ظاهرها عن منطق الدلالات الظاهرة للآيات الثلاث السابقة . فلنقرأ الآن هذه الاية ، مثلا : « فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ، ومن يـرد ان يضلّه يجعل صدره ضيقا حرجا كأنمـا يصّعد في السماء ، كذلك يجعـل الله الرجس علـى الذيـن لا يؤمنون » (سورة الانعام ، الآيـة ١٢٥) . ثـم هـــذه الآيـة : « ومـا تشاؤون الا ان يشاء اللـه .. » (سورة الـدهر ، الآيـة ٣٠) .

هذا التعارض في ظاهـر الآيات رصَد له علمـاء المسلمين الاقدمين كثيرا من الجهد ، ليصلوا دلالات النصوص كلهـا بمنطق واحد لا يدخله التعارض . ذلك الجهد العظيم كـان نتاج تناقضات سياسية نشأت عنهـا حركـة فكريـة تصارعت فيهـا الاراء والمذاهب والايديولوجيات ، حتى تبلورت علـى ايـدي المعتزلة متحولة الى نـوع من النظـر العقلي ، ثم الفلسفي بالتحديد ، الـى ان ولدت في جو هذا الصراع الفكري ـ الايديولوجي تلـك الحركة الفلسفية التي كـان نتاجهـا ما نسميه بـ « **الفلسفة العربية ـ الاسلامية** » .

هكذا نرى ، اذن ، حركة فكرية مديـدة الاصول والفروع نشأت وتطورت علـى ارض الاسلام المعرفية . من هنـا ما اشرنـا اليه سابقا من ان الوحـدة الاساسية للفكـر العربي قائمة علـى وحدة التربة التي نشأت فيها تلك الحركة بكاملها ، وان اختلفت تياراتهـا اختلافا جذريا فـي مـا بعد . والاسـلام هو تلـك **التربة التوحيدية** .

جـ - الحركة التشريعية للاسلام

١ - الهجرة الكبرو :

تأجل انتصار الدعوة الاسلامية ثلاث عشرة سنة في مكة ، بسبب من ان زعامة قريش التجارية ، لم تكن قادرة ، كفئة اجتماعية يكمن فيها تاريخ طبقة، ان تدرك مصلحتها الطبقية على المدى البعيد ، اي انها لم تكن تدرك ان مصلحتها ، تلك لن تتناقض ، **مستقبلا** ، مع مستقبل الاسلام ــ النظام متى انتصر الاسلام ــ العقيدة .

لكن السنوات الثلاث عشرة ، اذ كانت ماهولة بالصراع الهائل بين قوتين : قوة تعتمد سلطتها التقليدية والمادية ، وقوة تعتمد اقتناعها الصارم بالدعوة وطاقتها الخارقة على احتمال الاذى الشرس بثبات خارق، قدجهزت صاحب الدعوة وصحبه ، وجهزت الدعوة نفسها بقدرات لا تنضب لمواجهة الصراع الاعظم في ما سيأتي من معارك اخرى سيواجهها الاسلام حتى يمكّن لنفسه ان يمضي مع تاريخ التطور البشري ، مرحلة تاريخية كاملة ، في خط واحد .

ان صراع مكة مع الاسلام كان لا بد ان يتخذ منحى جديدا ،بعد ان استنفدت السنوات الثلاث عشرة امكانية الحسم في نطاق منحاه السابق . فكانت **الهجرة** الكبرى الى المدينة هي الطريق الى هذا المنحى الجديد . فكيف انفتح هذا الطريق ، ثم كيف بدات المسيرة ؟.

الجواب عن ذلك يستدعي ان نعرف الوضع الذي تتميز به « المدينة » ،دار

الهجرة الجديدة . بالنسبة الى مكة حينذاك :

□ **مكة** — كما عرفنا — مدينة قاحلة في « واد غير ذي زرع » . وقد برزت كمركز تجاري ، وكمركز ديني حوّله كبار تجارها الى خدمة مصالحهم كفئة مسيطرة على مرافقها المادية والاجتماعية والدينية .. بفضل هذه الشروط الخاصة بمكة نفسها وبفضل الشروط التاريخية العامة لاوضاع شبه الجزيرة العربية ، وفقا لتحليلنا في الفصل الاول ، امكن لهذه العاصمة التجارية النامية بنشاط آنذاك ، ان تتطور الحياة الاجتماعية فيها الى وضع طبقي من نوع خاص احتدمت التناقضات في ظله ، وكان المتوقع ان ينشأ عنه مناخ موضوعي ملائم لدعوة تصدر عن مكة الى عالم الجزيرة ، مستجيبة لدواعي الضرورة التاريخية الى التغيير النوعي في « مجتمع » الجاهلية العربية .. ظهرت الدعوة الاسلامية في هذا المناخ الموضوعي . لكن الدعوة جوبهت بذلك الوعي المشوه من قبل الفئة الاجتماعية التي كان عليها هي بالذات ان تؤدي دور التغيير المطلوب تاريخيا .

□ اما « **المدينة** » فيختلف امرها اختلافا اساسيا عن امر مكة : فهي — اي المدينة — بلد زراعي يشتغل اهلها منذ زمن طويل بالزراعة ، ولم تكن فيها ملكية زراعية كبيرة ، ولم تكن تتمتع بمكانة تجارية ، ولا بمكانة دينية تساعد على جعلها ذات شان تجاري . فليس فيها اذن تمايز اجتماعي يخلق كبير تناقض بين فئات السكان . وقد نشات ، بفضل الاستقرار الزراعي ، عدة قرى حول « المدينة » يقطن معظمها قبائل مستقرة ابرزها قبيلتا : **الاوس والخزرج** ، اللتان كانت قد سبقتهما الى الاستقرار ، في هذه المنطقة ، قبائل تدين باليهودية ، اهمها ثلاث ، هي : بنو النضير ، وبنو قينقاع ، وبنو قريظة . ولم يقتصر يهود المدينة ، في اعمالهم ، على الزراعة . فقد اشتغلوا كذلك في التجارة وفي الصياغة كصناعة يدوية تقنية ، واشاعوا التعامل بالربا الفاحش في منطقتهم مع الفئات المستضعفة من شغيلة الزراعة ومن فقراء القبائل المحلية (١) .

٢ — الصراع بين مكة والمدينة

ذلك هو الطابع العام لاوضاع « المدينة » يومئذ . وربما كان الفارق الكبير بين مركز مكة التجاري — الديني ، ومركز « المدينة » الزراعي ، مما اثار عند قبيلتي الاوس والخزرج ، البارزتين في منطقة « المدينة » ، طموحا الى ان

(١) راجع جواد علي : جـ ٦ ، ص ١٤٥ وما بعدها .

تجتذبا الانظار نحو « مدينتهما » باحتضان الدعوة الاسلامية بعد سنوات الاضطهاد من زعامة مكة التجارية . ذلك بأمل من زعامة الاوس والخزرج ان يكون احتضانهما الدعوة عاملا في تحويل المكانة التي تتمتع بها مكة الى بلدهما « المدينة » حين ينتصر الاسلام على ايديهما .. هل كان هذا الطموح وهذا الامل وراء القرار الجريء الذي دفع زعامة القبيلتين الى التفاوض — سرا اول الامر — مع جماعة المسلمين الاولين ؟.

ليس ما يمنع ان يكون الامر كذلك في الاغلب . والواقع الذي تحقق ، اثر هذا التفاوض ، يتفق مع هذا التحليل . ففي موسم الحج عام ٦٢١م وفد الى مكة اثنا عشر رجلا (عشرة من الخزرج واثنان من الاوس) يحملون الى صاحب الدعوة الاسلامية ، محمد بن عبد الله، قرار البيعة ، فلقيهم عند العقبة — وهي مجاز بين مكة ومنى — وانكشف اللقاء عن عقد تلك البيعة المسماة باسم « **بيعة العقبة** » التي كانت المقدمة العملية المهمة جدا في فتح طريق **الهجرة** التاريخية الى « المدينة » .

بعد عام من بيعة العقبة ، اي عام ٦٢٢م ، بدأت الهجرة . فقد جاءت الاخبار من « المدينة » الى مكة ان البيعة تلك وجدت هناك ارضا تكمن في تربتها القابلية لاحتضان الاسلام وحمايته والعمل لنصره . كان المهاجرون الاولون من المسلمين نحو مئة شخص ، خرجوا متسللين ومتفرقين ، حتى اذا وصلوا « المدينة » وجدوا الامان ، ووفى اهل البيعة من اهلها بتعهداتهم كاملة . ومنذ اكتملت عملية الهجرة بوصول موكب محمد وصحبه الى « المدينة » ، اخذ يتحول الصراع تحولا كبيرا من كونه بين محمد واتباعه وبين زعامة قريش التجارية ، فقط ، الى كونه **صراعا ايضا بين مكة والمدينة** ، وان كان لا يزال جوهر الصراع قائما على ما تتضمنه الدعوة الاسلامية من توافق مع الضرورات التاريخية للتغيير في اسس المجتمع العربي الجاهلي ، على الرغم من ان التغيير لم يكن يتجه الا وفق الاتجاه الملائم — على المدى البعيد — لتطور القوى التي وضعت نفسها، منذ اعلان الدعوة الاسلامية، طرفا رئيسا للصراع قبالة الاسلام.

كانت هجرة الاسلام الى « المدينة » حادثا **تاريخيا حاسما** بشان مستقبل الصراع هذا ، ومستقبل **المشروع التاريخي** الذي كان على الاسلام ان يحققه آنذاك . كان المعنى **الاول** لاهمية الهجرة ان الاسلام ، اذ وجد في «المدينة» مناخ الامن والاستقرار بعيدا عن مناخ الاضطهاد المكي، بدا ينصرف الى رسم الخطوط التفصيلية لصورة العلاقات الجديدة التي سيتحرك في اطارها . وكان المعنى **الثاني** لاهمية هذا الحادث ان موقف ((**الانصار**)) (١) الايجابي من الاسلام، قد

(١) غلب اسم « الانصار » على اهل « المدينة » لنصرهم الاسلام منذ الهجرة .

جعل ميزان القوى يميل نهائيا الى كفة الاسلام في معركة الصراع بينه وبين ارستقراطية مكة التجارية . اذ تعاقبت ، بعد الهجرة ، المعارك القتالية الضارية بين « الانصار » و « المهاجرين » (١) في جانب ، وبين زعماء قريش المعادين للاسلام في الجانب الاخر ، وتعاقبت انتصارات الفريق الاول وانهزامات الفريق الثاني ، حتى انتهى الامر الى استسلام الفريق الاخير هذا ، ودعوته المسلمين للتفاوض على دخول ((**جيش**)) الاسلام مكة دون حرب ، اي – في الاصطلاح العسكري المعاصر – اعتبار مكة مدينة مفتوحة للجيش الاسلامي ، اي للدعوة الاسلامية ذاتها بكل ما تعنيه الدعوة دينا ونظاما اجتماعيا . وقد حدث ذلك بالفعل عام ٦٣٠ للميلاد ، اي لثمانية اعوام بعد الهجرة . وبذلك استعادت مكة مركزها الممتاز ، بل اضافت اليه كونها اصبحت ؛ منذ ذلك ((**الفتح**)) ، مركز استقطاب عالمي .

٣ – بدء التشريع

ان حادث الهجرة الكبرى ، من حيث كونه حادثا تاريخيا حاسما ، كما قلنا ، قد اتاح للاسلام ان ينتقل من مرحلة الدعوة الايمانية الصرف ، الى مرحلة الدعوة التعليمية القائمة على قواعد التشريع . اي ان ينتقل من وصف كونه **عقيدة** فقط ، الى وصف كونه **شريعة** كذلك . ومعنى كونه شريعة ، انه يحمل مهمة « تنظيم » للمجتمع الذي سيخرج من اطاره القبلي ليدخل في اطار جديد من العلاقات الاجتماعية المتطورة بالنسبة للعلاقات الجاهلية .

على هذا بدأت مرحلة التشريع في تاريخ الاسلام . وهي نفسها اتخذت خطة **المراحل** : ففي مرحلتها **الاولى** ظهر التشريع بسيطا وطارئا لتنظيم وضع اجتماعي بسيط وطارىء . وفي مرحلتها الثانية ، اخذ التشريع الاسلامي طريقه الى التنظيم الاعقد والاشمل والاكثر ثباتا . فهناك ، اذن ، نوعان من التشريع:

اولا – التشريع الموقوت : كان اول تشريع عملي اقتضته الهجرة فورا هو ما كان القصد منه تنظيم الحالة السكنية والمعيشية الطارئة التي واجهت المكيين المهاجرين قسرا عن بلدهم واهلهم في ركاب الهجرة الاسلامية . فقد اقتضت هذه الحالة تشريع ((**الاخوة**)) بين المهاجرين والانصار . وكون « الاخوة » هنا **تشريعا** : معناه انها لم توضع كمبدأ انساني او اخلاقي مجرد ، بل وضعت كتشريع تنظيمي اجتماعي يعالج حالة قائمة ملموسة وموقوتة . لقد جاء

(١) اسم ((المهاجرين)) كان علما على المسلمين الاولين الذين هاجروا مع محمد الى المدينة بعد بيعة العقبة ، ثم اصبح اسما ((المهاجرين)) و ((الانصار)) علمين للتعبير بهما ، في تاريخ الاسلام ، عن مسلمي مكة ومسلمي المدينة .

المهاجرون من مكة كمشردين عن ديارهم ، وفيهم الفقراء في الاصل ، وفيهم الاغنياء الذين لم يستطيعوا الخروج من مكة الا معدمين ، فوصلوا الى دار هجرتهم مجردين من كل ممكنات السكن والعيش . لذلك كان نظام « الاخوة » الذي شرعه الاسلام تدبيرا ضروريا عاجلا لايوائهم واطعامهم ، لكن دون صفة لاجئين في بيوت « الانصار » ، بل بصفة « اخوة » لهم في « العقيدة » يجري عليهم ما يجري على الاخوة بالدم والنسب تماما من حيث حقوق الاسكان والاعالة . غير ان هذا التشريع وضع **موقوتا** ، بمعنى انه باق ما بقيت الضرورة الطارئة التي دعت الى تشريعه ، وانه زائل فور زوال هذه الضرورة . **وهكذا** كان : فما ان انتهت الحالة التي هي موضوع التشريع حتى **نسخ** نظام « الاخوة » . وقد انتهت هذه الحالة مذ اخذت تتدفق على المسلمين غنائم الحرب الظافرة ضد القوافل القرشية ، اذ صار بامكان ((**المهاجرين**)) ان يعيشوا مستقلين ، دون اعالة لهم من ((**الانصار**)) .

كان « نسخ » تشريع « الاخوة الاسلامية » على هذا النحو ، اول ظاهرة تشريعية تشير ، بصورة عملية ، الى كون الاسلام يحمل في نظامه التشريعي اعترافا ضمنيا **بقانون التطور** . ذلك بان « النسخ » يتضمن الاخذ بمبدأ مراعاة الحاجة الموضوعية الداعية لتشريع ما ، بمعنى ان صدور التشريع وبقاءه وزواله رهن بوجود هذه الحاجة وبقائها او زوالها . هذا اولا . واما ثانيا فان الاخذ بهذا المبدأ يتضمن ايضا الاعتراف بأن الحاجة الداعية للتشريع متغيرة وفقا للظروف الموضوعية التي هي بطبيعتها متغيرة . فليس من حاجة ثابتة ، لان الظروف التي تخلق الحاجة ليست ثابتة . وسيكون لنا كلام – بعد – في الموضوع خلال بعض فصول الكتاب .

ثانيا – التشريعات العامة : هذا النوع من التشريع يقوم على الاساس التالي :

ان مجتمع العلاقات التجارية الذي كانت تتنامى قاعدته المادية وقت ظهور الاسلام ، كان يتطلب ضرب الاطر والعصبيات القبلية وصهر المجموعات البشرية القائمة على طرق التجارة وفي المراكز التجارية ، لتتوحد كلها ضمن اطار اجتماعي واحد ، في **مؤسسة** واحدة ، او – قل – **دولة** موحدة . وقد كان الاسلام – الشريعة (النظام) مؤهلا وحده يومئذ ان يكون هذا الاطار ، هذه المؤسسة ، او – فلنقل – هذه « الدولة » . . تلك المهمة التاريخية كانت تستلزم – بالضرورة – قاعدة تشريعية تقوم عليها منظومة متكاملة من التشريعات العامة، يتصل بعضها بالواقع الفعلي **الجاهز** حينذاك ، ويتصل بعضها الاخر بالواقع **المحتمل** وقتئذ ان يولد خلال عملية قيام المجتمع الجديد . . .

كان لا بد ، في هذا المجال ، من **شرعة** القتال تحت راية الاسلام لينتصر الاسلام وينتشر ، مشفوعة بشرعة العطاء والغنائم ، وبالتشريعات المتعلقة بنظام

الاراضي المفتوحة عنوة او صلحا ، ثم بمختلف الحالات والاوضاع الناشئة والتي ستنشأ عن الفتح العربي ـ الاسلامي ، في الجزيرة وخارج الجزيرة . ان هذه المجموعة من التشريعات كانت تؤدي مهمتين متداخلتين : مهمة **التنظيم** اولا ، ومهمة **التحريض** ثانيا . ولعل مهمة التحريض هنا كانت الاكثر فاعلية ، لان التشريعات المشار اليها تشكل حافزا ماديا للانخراط في عملية الفتح والانتشار، خارج الجزيرة القاحلة ، باندفاع حماسي يعزز الاندفاع الايماني لدى المؤمنين من جند الفتح .

ثم ان هذه التشريعات ذاتها، كانت لها وجهة وظيفية ثالثة تتعلق **بالوعي**. فان ذاكرة الجاهلي الذي دخل عصر الاسلام ، تبقى ذاكرة جاهلية حتى تتأصل لديه ذاكرة اسلامية تنفي تلك. ولن تنفيها حتى يمارس الاسلامي عصره ممارسة عملية فعلية تتحول الى وعيه بشكل ذاكرة من نوع جديد . من هنا نقول ان الوجهة الوظيفية للتشريعات التي نتحدث عنها ، هي ان تؤكد في **وعي** الاسلاميين الذين يمارسون عملية الانتشار تحت راية الاسلام ، فكرة هذه الممارسة ، اي « نظريتها » **التوحيدية** ، و « نظريتها » هذه تتقوم بما يلي :
١ ـ القتال من اجل المؤسسة **الواحدة الجامعة** ، بدلا من حروب التفتيت والابادة القبلية. ٢ ـ الحرب لتنمية القدرات البشرية وتوسيع مجالات نشاطها العملي، بدلا من استهلاك هذه القدرات وهدر امكاناتها في نزاعات الثأر والانتقام الفردية والاسرية والعشائرية . ٣ ـ تحويل الثأر من كونه حقا للفرد او القبيلة الى كونه حقا للمجتمع ولمؤسسته الواحدة الجامعة . ٤ ـ تغيير مفهوم الثأر من كونه انتقاما فرديا او اسريا او عشائريا الى كونه عقوبة اجتماعية للدفاع عن مصلحة المجتمع باطاره العام المشترك . ٥ ـ تبعا لكل ما تقدم شرعت الحرب **المنظمة** كاداة اما لتوسيع سيطرة المؤسسة الاجتماعية والسياسية والايديولوجية ، او لحماية هذه المؤسسة .

يضاف الى ذلك ان هذه التشريعات الاسلامية جاءت لتغيير الاساس الحقوقي للتنظيم الاجتماعي . فقد كانت تقاليد القبيلة والاعراف البدوية المعبرة عن نظام الاقتصاد الطبيعي هي ذلك الاساس « الحقوقي » . لكن مجتمع العلاقات الاجتماعية ـ التجارية الجديد اصبح يتطلب اساسا حقوقيا من طراز جديد ، فكانت هذه التشريعات الاسلامية استجابة موضوعية لهذا التطور . وفي اطار السلطة الدينية للاسلام ـ الشريعة نشأ الوضع « الحقوقي » الجديد الذي يتضمن مفهوم « الدولة » ومفهوم « القانون » المنظم . وبذلك اصبحت الاحكام العامة للشريعة تشكل منظومة القوانين التي يحتكم اليها المجتمع كله ويخضع للقرارات الصادرة بموجبها . وبعد ان كانت التقاليد البدوية لا تعترف مثلا ، بسلطة خارجة عن حدود القبيلة المعينة او اطار التقاليد الخاصة بها ، جعل الاسلام سلطة الشريعة هي السلطة العليا الوحيدة الحاكمة على كل سلطة اخرى .

د ـ الجدل الفكري ، وعلاقة المعرفة بالايمان

١ – مسالة المعرفة (١)

موقف الاسلام في مسالة الجدل الفكري ، انما يتحدد بعلاقته مع موقف الاسلام في مسالة المعرفة . فهذه هي الاصل في موضوع الجدل الفكري . وهي تعني اولا : مصدر المعرفة لدى الانسان . وتعني ثانيا : مدى امكان الادراك الانساني في مجال تحصيل المعرفة .

اذا اوجعنا تحديد الموقف هنا الى وضع مسالة المعرفة في علاقة مع الايمان الديني ، لزم عن ذلك ان نستنتج كون الاسلام يحصر المعرفة بمصدر واحد ، هو المصدر الالهي ، اي الغاء قدرة العقل ، او اي ادراك بشري ، على تحصيل المعرفة . وذلك لان دعوة الاسلام قائمة على ان مصدرها الوحي الآلهي . فالعقيدة والشريعة مصدرهما الوحي . ومعرفة العالم ، كما يقدم الاسلام تفاصيلها ، مصدرها الوحي ايضا . فالنبي مبلغ ما ينزل عليه من وحي (« ما على الرسول الا البلاغ » – سورة المائدة ، الآية ٩٩) . والله بمشيئته وحده اختاره مبلغا . ان اصول العقيدة وقواعد الشريعة هي جميعا من اشكال **المعرفة** . فاذا كانت هذه المعرفة الهيئة المصدر ، ووحيدة المصدر ، فالمؤدى اللازم عن ذلك هو ان كل ما يتعلق بمعرفة اصل العالم ومسائل الوجود وقوانين الطبيعة والمجتمع والفكر ، مرجعه ومصدره غير الجهاز الادراكي الذي يتمتع به الانسان ، وغير علاقات

---

(١) استخدمنا هنا هذا الاصطلاح (مسالة المعرفة) بديلا عن اصطلاح «نظرية المعرفة» ، لان مفهوم نظرية المعرفة مفهوم فلسفي ، اي ان هذا المفهوم لم يكن متكونا بعد في صدر الاسلام، بسبب من ان تكونه يفتقر آنذاك الى شروط معرفية وظروف تاريخية لم تكن نضجت بعد .

هذا الجهاز مع العالم المحسوس . واذا كان الامر كذلك ، فان مقتضى الايمان بالدعوة الاسلامية ، اذن ، ان نتلقى هذه المعرفة بالتسليم المطلق ، اي دون ان يكون لنا الحق ، ولا القدرة على **الجدل** في شيء من ذلك ، لان الجدل يتضمن الشك . والايمان يتناقض مع الشك .

الاستنتاج الاولي من كل ما تقدم ان الجدل الفكري مرفوض في الاسلام . وسنرى مدى واقعية هذا الاستنتاج .

هذا الانطباع الاولي نجد في نصوص الاسلام (القرآن والحديث) ما يعززه ، كما في الآيات : « .. وان جادلوك فقل : الله اعلم بما تعملون . الله يحكم بينكم يوم القيامة في ما كنتم فيه تختلفون » (سورة الحج، الآية ٦٨)، « .. ويسألونك عن الروح . قل : الروح من امر ربي ، وما اوتيتم من العلم الا قليلا » (سورة الاسراء ، الآية ٨٥) ، « ... وما يعلم تأويله الا الله . والراسخون في العلم يقولون : آمنا به ، كل من عند ربنا .. » (سورة آل عمران ، الآية ٧) ..

□ وفي الحديث ما رواه جابر ، قال : « جاء سراقة بن جعشم فقال : يارسول الله ، بين لنا ديننا كانا خلقنا الآن . فيم العمل الان ؟ : افي ما جفت به الاقلام ، وجرت به المقادير ، ام في ما يستقبل ؟ قال : لا ، بل في ما جفت به الاقلام وجرت به المقادير . قال : ففيم العمل ؟ . قال : اعملوا ، فكل ميسر لما خلق له ، وكل عامل بعمله » (١) .

فما دلالة هذا الحديث ؟. انه يدور على مسألة القضاء والقدر ، اي مسألة حرية ارادة الانسان او جبريتها . و « سراقة » في الحديث هو من الصحابة . انه يسأل النبي : انعمل عملنا بما هو محكوم علينا ان نعمله ، اي بما كتبته اقلام الغيب ثم جفت ، بمعنى انها حسمت الامر اذ اعطت الحكم النهائي علينا .. ام نعمل بما نختاره نحن بارادتنا في ما يستقبل من حياتنا ؟. فيجيب النبي : لا، انما تعملون بما كتب عليكم وبما صار قدرا من اقداركم . فكل منكم ميسر لما خلق له ، اي محكوم بما فرض عليه ، باصل الخلق ، ان يعمله . وليس لكم الا ان تعملوا ، **دون ان تسألوا** ، وسيلقى كل عامل جزاء عمله .

لهذا الحديث ، اذن ، دلالتان : **اولاهما** ، ان صحابيا اراد ان يتعرف قضية تتصل بمجرى حركة الناس في حياتهم الفردية والاجتماعية، فسأل عنها

(١) اخرجه مسلم . وهو – اي مسلم – من جامعي الاصول الرئيسة للحديث النبوي . وورد نصه هكذا في « تيسير الوصول » ، جـ ٤ ، ص ٣٢ .

النبي ، فارجع النبي امر الناس جميعا الى **القدر** ، ثم قطع الخوض في الامر داعيا الى ترك كل شيء الى الله ليجزي كل عامل بعمله . ونخرج من هذه الدلالة بان **علم** كل شيء مرجعه الى ما خطه قلم القدر الالهي ، ولا مكان للجدل .

والدلالة **الثانية** ، انه بالرغم مما كان مقررا لدى الصحابة من ان **المعرفة** تؤخذ عن الله بوساطة الوحي، ولا تناقش ، ظهر بينهم من يتطلع الى تجاوز عادة التلقي التسليمي المطلق في اخذ هذه المعرفة . واذا كان هذا التطلع ظهر بصورة سؤال يبدو عليه ملمح نقاش ، او محاولة نقاش ، فان عادة التلقي سرعان ما لجمت المحاولة ، وانقطع الجدل .

□ وفي حديث اخرجه الترمذي عن ابي ذر الغفاري عن النبي انه قال : « جاءني جبريل عليه السلام فبشرني انه من مات من امتك لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة . قلت (القول هنا لابي ذر) : وان زنى وان سرق ؟ قال (اي النبي): وان زنى وان سرق . قلت : وان زنى وان سرق ؟. قال : وان زنى وان سرق . ثم قال في الرابعة : رغم انف ابي ذر » (١) .

وهذا الحديث ايضا يحمل الدلالتين السابقتين كلتيهما ، لكي بصورة اكثر صراحة . فان ابا ذر هنا اشد جراءة بالالحاح في السؤال . والنبي هنا انهى الجواب بوجه اكثر حسما. ان موقف النبي، كما يبدو في الحديث الاخير، يؤكده ويفسره حديث آخر رواه امامة الصحابي ، قال : « قال رسول الله : ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه الا اوتوا الجدل » (٢) . فالموقف من الجدل هنا صريح الدلالة على ان غضب النبي ، في الحديث السابق ، على ابي ذر ، حين الح بالسؤال ، انما هو غضب مصدره كراهية الجدل الفكري .

— من اين ، ولماذا كراهية الجدل الفكري ؟.

— هناك عاملان : العامل الايماني المباشر ، والعامل الاجتماعي غير المباشر.

□ **اولا — العامل الايماني** : اننا هنا امام علاقة المعرفة بالايمان . وهي العلاقة الآتية من المفهوم الاسلامي **لمسألة المعرفة ، اي المفهوم الذي يحصر معرفة** العقيدة والشريعة في المصدر الآلهي . وقد جاء التعبير الحاسم عن هذا المفهوم في خطبة النبي عند غدير خم وهو عائد من حجة الوداع ، اذ قال : « اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا » (سورة

(١) المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ١١ .
(٢) المرجع نفسه : جـ ١ ، ص ٢٤٨ .

المائدة ، الآية ٥) . جاءت هذه الآية ، على لسان النبي ، بصورة خطاب من الله الى المسلمين ، تخبرهم ان الدين الذي بلغه النبي قد **اكتمل** ،وتمت بذلك نعمة الله عليهم ، اي نعمة الاسلام : عقيدة ، وشريعة . ان **الاكمال والاتمام** في هذا السياق ، كما في كتب التفسير ، يعنيان ان كل ما جاء به الاسلام من عقائد وشرائع ، انما هو امر **نهائي** ، يؤخذ كما هو لا يتبدل ولا يتغير . ان ذلك يعني ان **معرفة** العقيدة والشريعة يتلقاها الناس كاملة تامة بتسليم ايماني مطلق . واذا كان للناس حق الجهد في تحصيل **معرفة ما** ، بمداركهم ، فذلك ينحصر في كيفية فهم النصوص الحاملة تفاصيل العقيدة والشريعة . لكن حتى هذا الحق مقيد بما يأتي من علم بهذا الشأن عن المصدر الآلهي ، وان بوساطة **النقل** عن النبي بأسانيد مرجعها علما الحديث والرجال (اي رواة الحديث) . ومما يرد في هذا السياق ، تأييدا لذلك ، تفسير المفسرين لكلمة « **الحكمة** » في القرآن الكريم . فهي تتردد فيه بكثرة . ونحن نعرف ان هذه الكلمة كان لها في الجاهلية معنى يتصل بنوع من « النظر العقلي » ، البسيط المستفاد من المعرفة المباشرة للاشياء ومن استخلاص الاحكام العامة من التجارب الشخصية . اي ان الجاهليين كانوا يرون « الحكمة » في اخذ المعرفة من المحسوسات واعتمادها وسيلة للتفكير ، وان بأدنى درجة من درجات التفكير . اما في القرآن فماذا تعني كلمة « **حكمة** » ؟.

روى ابن عبدالبر (ـ ٤٦٣ هـ / ١٠٧٠ م) ، في كتابه « جامع بيان العلم وفضله » عن مالك انه يفسر الحكمة في كثير من آيات القرآن بالفقه في دين الله والعمل به . والطبري في تفسيره الآية : « واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة » (سورة الاحزاب ، الآية ٣٤) يقول ان « **الحكمة** » تعني « ما اوحي الى رسول الله من احكام دين الله ولم ينزل به قرآن ، وذلك هو السنة » . وبصدد تفسير الآية : « يؤتي الحكمة من يشاء ، ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا » (سورة البقرة ، الآية ٢٦٩) قال ابن عباس ان «الحكمة معرفة الاحكام من الحلال والحرام » [1] .

« الحكمة » ، بناء على هذه الاقوال والتفاسير ، تنحصر ـ اذن ـ في المعرفة الحاصلة بالتلقي ، اي معرفة الدين : عقيدة وشريعة . اي اننا لا نجد في معاني « الحكمة » هنا ذلك المعنى الذي هو تحصيل المعرفة بعمل من العقل لدى تعامله مع الاشياء ، او لدى استنتاجه الافكار والمفاهيم من هذا التعامل اعتمادا على طاقته واجهزته الادراكية .

من كل ذلك نخرج بفكرة ان علاقة المعرفة بالايمان هي المرجع في فهم

(1) السرخسي ، شمس الدين : المبسوط ، ج ١ ، ص ٢ .

الحدود المقررة لمسألة المعرفة في الاسلام .

□ **ثانيا ـ العامل الاجتماعي** : هنا لا بد من العودة ثانية الى **البعد المعرفي لقضية التوحيد** [1] . ان تعمق النظر في قضية التوحيد ، بمفهومها الاسلامي ، من مختلف جهاتها وابعادها التاريخية ، يضعنا امام ضرورة النظر في اساس العلاقة بين **عقيدة** الاسلام **وشريعته** ، اي في الاساس الاجتماعي لهذه العلاقة. ان الفصل بين العقيدة والشريعة ليس مخالفة منهجية فقط، بل هو مما يرفضه ايضا منطق الدعوة الاسلامية نفسه من وجهة كونه منطق **الوصل** بين الايمانية والنظام الاجتماعي ، كايديولوجية للنظام ، لا منطق **الفصل** بينهما . من هنا، اذن ، لا بد ان نرى قضية التوحيد عبر منظار هذا المنطق ، اي من حيث هي معقد الوصل الذي يقوم عليه الجانب **التاريخي** للاسلام . فالتوحيد بوجهه الايماني لا ينفصل عن التوحيد بوجهه الاجتماعي. لان تطابقهما شرط وجودهما، ولان وجودهما متطابقين شرط تحقق الاطار **التوحيدي** للمجتمع الخارج ، او الذي كان لا بد ان يخرج آنذاك ، من اطاره **التجزيئي** القبلي . . عبر هذا المنظار نفهم معنى انعكاس القضية ، اي قضية **التوحيد** ، على **مسألة المعرفة** . فان وضع هذه المسألة في نطاق العلاقة بين الايمان والمعرفة ، بمعنى ربط المعرفة بالمصدر الآلهي على نحو الحصر ، كان هو **البعد المعرفي لقضية التوحيد** ، اي البعد الايديولوجي للقضية ، اي ـ بالنهاية ـ التعبير الايديولوجي عن مؤسسة الاطار الاجتماعي **التوحيدي** . وفي ضوء هذه الرؤية يمكن فهم تلك الظاهرة الملحوظة ، ظاهرة التحرج حيال **الجدل الفكري** .

واذا كانت ظاهرة التحرج هذه ، قد وجدت شرط رسوخها وصلابتها في عهد النبي وفي معظم عهد الراشدين ، فبقيت محتفظة بموقعها الفعلي المؤثر ، فانها اخذت منذ مصرع الخليفة الراشدي الثالث ، عثمان بن عفان ، تفقد هذا الشرط بفضل كون العلاقات التناقضية، على الصعيدين الاجتماعي والسياسي، قد اخذت تنضج لتصبح علاقات صراعية بوتيرة متصاعدة . لذلك نبدأ نرى ، منذ ذلك المفصل التاريخي ، ان ظاهرة التحرج من الجدل الفكري لا تستطيع ـ بعد ـ ان تقف على ارض راسخة وصلبة كما كانت من قبل ، وان الجدل الفكري اخذ يشق طريقه الى جبهة الصراع الاجتماعي والسياسي بنشاط، رغم سطوة الكوابح المادية والايديولوجية .

٢ - شهادة علماء المسلمين

مسألة المعرفة في الاسلام ، بصورتها التي رأيناها في الفقرة السابقة ،

(1) راجع ص ٢٤٢ ، ٢٤٦ من هذا الكتاب .

تجد ما يعززها في شهادات علماء الدين الاسلاميين . ونحن لا نزال نذكر، مثلا، ما سبق نقله عن القاضي صاعد الاندلسي في « طبقات الامم » من قوله : « .. واما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئا منه الخ ... » . هذه الشهادة صريحة بأن المعرفة **معطى** من الله للانسان ، وليست تحصيلا وكسبا يجهد له عقل الانسان . **وللغزالي** شهادته هنا . فهو اذ يحاول شرح موقفه من « علم الكلام » يقول :

« .. وانما مقصوده ــ اي علم الكلام ــ حفظ عقيدة السنة وحراستها عن تشويش اهل البدعة . فقد القى الله تعالى الى عباده ، على لسان رسوله، عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم ، كما نطق بمعرفته القرآن والاخبار ــ يقصد الحديث النبوي ــ ثم القى الشيطان في وساوس المبتدعة امورا مخالفة للسنة ، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على اهلها ، فانشأ الله طائفة المتكلمين وحرك دواعيهم لنصرة السنة الخ ... » (١) .

هذا الكلام للغزالي لا يكتفي باعتبار العقائد الاسلامية **ملقاة** من الله « على لسان رسوله » ، بل يتجاوزه الى القول بأن « وساوس المبتدعة » **القاها** الشيطان اليهم ، وان المتكلمين **انشأهم الله وحرك دواعيهم لنصرة السنة** . اي انه حتى المعرفة العقلية ، والمعرفة الفلسفية بخاصة ، عند المتكلمين والفلاسفة، تأتيان الانسان بالتلقي من خارج عقله ومداركه ، فمصدرها : اما الله واما الشيطان !.. **وابن خلدون** ايضا فهم مسألة المعرفة في الاسلام على هذا النحو، اذ يقول ان « العقل معزول عن الشرع وانظاره » (٢) .

ويشهد **ابن تيمية** ان المسلمين في صدر الاسلام « كانوا يرون ان التناظر والتجادل في الاعتقاد يؤدي الى الانسلاخ من الدين . من اجل ذلك كان المسلمون عند وفاة النبي على عقيدة واحدة ، الا من كان يبطن النفاق . ولم يظهر البحث والجدل في مسائل العقائد الا في ايام الصحابة حين ظهرت بدع وشبه اضطر المسلمون الى مدافعتها . ومن ثم تفرقت الفرق ونشأ **علم الكلام** حجاجا للمبتدعة الحائدين عن طريق السلف والمخالفين للدين . ونشأ ــ اي علم الكلام ــ على انه ضرورة تقدر بقدرها » (٣) .

من هنا يلحظ بعض الباحثين المعاصرين انه اذ كان القرآن « قد بغض

(١) المنقذ من الضلال : المطبعة الميمنية بمصر ١٣٠٩ هـ ، ص ٦ ــ ٧ .
(٢) مقدمة ابن خلدون : طبعة دار الكتاب اللبناني ، ص ٨٩٢ .
(٣) ابن تيمية : العقيدة الواسطية ، المطبعة السلفية بمصر ١٣٥٢ هـ ، ص ٢٤ ــ ٢٥ .

المؤمنين في البحث والجدل في امور الدين » فقد « كان طبيعيا بعد هذا ان يضيق رجال الدين بالنظر العقلي الحر متى امتد الى العقائد الدينية واخذ في بحثها او تناول بالدراسة العقلية موضوعاتها ، وانتهى في امرها الى غير ما يألف رجال الدين . ولعل هذا ما شجع على ضيقهم بالفلسفة وسخطهم على اهلها » (١) . وفي هذا الاتجاه يقول باحث اسلامي آخر معاصر ان المسلمين الاول « .. لم تشغلهم السماء (يقصد لم يجادلوا في العقائد) لان القرآن كفاهم هذا العناء ، ووضع لهم اصولها ، ولم يرد منهم ان يخوضوا في علل الوجود ، في هذه الشجرة التي تمتد اغصانها وتتفسح طولا وعرضا، فلم يتجاوز اصحاب القرآن حدوده ، وانتهوا اليه وفيه » (٢) .

يعنينا من هذا الكلام انه يؤيد الصورة التي اوضحنا ــ قبل ــ من ان الطابع الالهي الوحيد لمسألة المعرفة ، عند المسلمين الاولين ، قد ادى الى المنع او الامتناع عن الجدل والمناقشة العقليين في مسائل الاعتقاد الايماني ، اكتفاء بما جاء كاملا وجاهزا بطريق الوحي الالهي ، بوساطة النبوة .

يلفت النظر ، في هذا المجال ، ما لحظه الباحثون والمؤرخون لعلم الكلام من ان « المتكلمين » في عصر ازدهار هذا العلم ، وان كانوا قد اتفقوا على ان « علم الكلام » يعتمد النظر العقلي في امر العقائد الدينية ، قد اختلفوا في ان هذا العلم : هل يثبت هذه العقائد بالبراهين العقلية كما يدافع عنها ، ام تقتصر مهمته على دحض الشبهات عن العقائد الايمانية الثابتة بالكتاب والسنة ؟.. ويلحظ هؤلاء الباحثون والمؤرخون ان منشأ هذا الخلاف « يرجع الى الخلاف في ان العقائد الايمانية ثابتة بالشرع (اي بالوحي) وانما يفهمها العقل عن الشرع ويلتمس لها ، بعد ذلك ، البراهين النظرية ، ام هي ثابتة بالعقل ، على معنى ان النصوص الدينية قررت العقائد الدينية بأدلتها العقلية ؟ » (٣) .

انما نستشهد بهذه الملحوظة لدلالتها القوية على انه حتى في عصر ازدهار النظر العقلي على ايدي « المتكلمين » ، نرى هؤلاء « المتكلمين » أنفسهم ــ رغم ما كان لهم من فضل في تثبيت النظر العقلي على ارض صلبة ــ قد ظلوا اسرى المفهوم الاول **لمسألة المعرفة** . فنحن نراهم ، حسب الملحوظة السابقة، لا يزالون يتقيدون بأحد الامرين : اما « بأن **العقائد الايمانية ثابتة بالشرع وانما يفهمها** العقل بالشرع » ، واما بأن هذه العقائد « ثابتة بالعقل على معنى ان النصوص

(١) توفيق الطويل : قصة النزاع بين الفلسفة والدين ، ص ١٣٩ .
(٢) علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج ١ ، ص ٣٦ .
(٣) مصطفى عبدالرازق : التمهيد ، ص ٢٥٩ ــ ٢٦٠ .

الدينية قررت العقائد الدينية بادلتها العقلية » ، اي انه حتى الموقف الثاني الاخير يضع المسألة على وجه يظهر منه ان الادلة العقلية ذاتها **مقررة** سلفا من قبل النصوص الدينية .

لكن ، اذا بحثنا عن الاساس الاجتماعي والايديولوجي لهذا الموقف ، بوجهيه المذكورين، نجد هذا الاساس كامنا في ضرورة الحفاظ على تثبيت الايديولوجية الخاصة بالفئة الجديدة التي ترى في اعتماد ايمانية المعرفية سندا لموقعها في التركيب الاجتماعي والطبقي المتنامي آنذاك .

٣ - النظر العقلي في التشريع

لكيلا نقع في شرك الاسلوب الاطلاقي ــ وهو اسلوب غريب عن المنهجية العلمية ــ نبادر هنا الى القول بانه ينبغي التفريق بين موقفين للاسلام والمسلمين في **مسألة المعرفة** : موقف تجاه امور العقيدة الايمانية ، وموقف تجاه الامور التشريعية من حيث استخدام النظر العقلي . الواقع انه كان هناك بعض الفرق بين الموقفين . ففي حين تركوا مسائل العقيدة الايمانية للتلقي عن الوحي الالهي دون جدل ودون نظر عقلي مستقل ، نلحظ انهم استخدموا النظر **الاجتهادي** في امور التشريع الى حد ما . وهو نظر **عقلي** من بعض وجوهه . فكيف فرقوا بين الموقفين ؟.

منشأ الفرق عندهم ، في هذا المجال ، هو الاعتقاد السائد لدى المسلمين منذ العهد الاول بان كل ما يتعلق بالمبادىء الاسس للايمان قد نزل به الوحي كاملا لم يترك شيء منه لنظر العقل . اما ما يتعلق **بالشريعة** فقد استكملت اصوله بطريق الوحي ، وبقي للعقل ان ينظر في **تفصيل** هذه الاصول ، ثم **تطبيقها** على الفروع . وهذا الوجه من نظر العقل هو ما يسمونه النظر **الاجتهادي**، وهم يقصدون به عمل العقل في تطبيق الاصول العامة على الحادثات الجزئية المستجدة دائما خلال مجرى الحياة اليومية الدائمة الحركة . هذا الفرق بين الموقفين حدده **ابن عبد البر** بقوله : « .. ونهى السلف ــ رحمهم الله ــ عن الجدال في الله ... وفي صفاته . واما الفقه (علم الشريعة) فقد اجمعوا على الجدال فيه والتناظر ، لانه يحتاج فيه الى رد الفروع الى الاصول للحاجة الى ذلك . وليس الاعتقادات كذلك ، لان الله ... لا يوصف عند الجماعة (اهل السنة) الا بما وصف به نفسه او وصفه به رسوله ... واجمعت عليه الامة » (١) .

(١) ابن عبد البر : « جامع بيان العلم وفضله » ص ١٥٢ .

بالتفريق بين الاعتقادات وعلم الشريعة على هذا النحو ، ينفسح المجال لعمل العقل ، اذن في احد جانبي الاسلام . **فالنظر الاجتهادي** بمسائل التشريع لا يقتصر على كونه عملا تطبيقيا للقواعد الكلية على القضايا والحوادث الجزئية، بل هو **عمل عقلي** في سياق التطبيق . لانه يحتاج الى اكتشاف لجهات التشابه والتناظر بين الاشياء في موارد **القياس** (١) ، ويحتاج الى اكتشاف لعلل الاحكام التي وردت بصددها النصوص وتكونت منها الاصول الكلية . ثم هو يحتاج كذلك الى البحث عن وجود هذه العلل او عدم وجودها في القضايا والحوادث الجزئية المستجدة ، لمعرفة انه يصح او لا يصح تطبيق الاصول الكلية عليها .. فالنظر الاجتهادي الذي يعتمد هذه الشروط ، هو اذن يؤلف شكلا من **عملية التفكير** . لكن هذا الشكل يبقى محكوما بالانضباط الصارم لمراعاة القواعد المرسومة له خارج عملية التفكير ، دون القواعد التي يكتشفها العقل بنفسه وبوساطة ادواته المعرفية من داخل الحركة الموضوعية للعالم ..

٤ – نواة « نظرية المعرفة » في القرآن ؟

على ان لمسألة المعرفة في الاسلام وجها اخر يمكن اعادة النظر خلاله في الاستنتاجات السابقة ، او يمكن التسليم خلاله بمقولة ابن حزم من ان المعرفة اكتسابية ، (٢) في الاسلام . هذا الوجه لفت النظر اليه باحث عربي معاصر (٣) فهو يعود الى الآيتين :

ــ « .. والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا ، وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون » (سورة النحل ، الآية ٧٨) .

ــ « أفلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها، او آذان يسمعون بها .. » (سورة الحج ، الآية ٤٦) .

يقول الباحث ان هاتين الآيتين وامثالهما « تبين ان في الانسان قوى **مدركة**

(١) وصف ابن خلدون عملية القياس في النظر الاجتهادي التشريعي بقوله : « ان كثيرا من الواقعات لم تندرج في النصوص الثابتة ، فقاسها الصحابة بما يثبت ، والحقوها بما نص عليه، بشروط في ذلك الالحاق تصحح تلك المساواة بين الشبيهين او المثلين ، حتى يغلب على الظن ان حكم الله ــ تعالى ــ فيهما واحد ، وصار ذلك دليلا شرعيا باجماعهم عليه ، هو القياس» (المقدمة : ص ٨١٧) .

(٢) راجع الفصل في الملل والنحل ، القاهرة ١٣٢١ هـ ــ جـ ٥ ص ١٠٨ .

(٣) محمد عثمان نجاتي : الادراك الحسي عند ابن سينا، ط ٢ دار المعارف بمصر ١٩٦١، ص ١٩.

للاشياء ، وان من هذه القوى : السمع والبصر والقلب ، اي العقل (١) وان المعرفة الانسانية تعتمد على هذه القوى ، اي انها اكتسابية . ففي القرآن اذن توجد **نواة نظرية المعرفة** التي سنراها مفصلة في ما بعد عند الفلاسفة » .

صحيح اننا نجد في القرآن الكريم اعتمادا واضحا ، في تحصيل المعرفة الحسية ، على قوى الاحساس المباشرة . وصحيح ايضا ان الظاهر من تلك الآيات كون هذه المعرفة اكتسابية ، وفقا لراي ابن حزم ، بمعنى انها تكتسب من التجربة ، اي من استخدام تلك القوى المدركة للانسان في حقل وظائفها الطبيعية المخصصة لكل منها .. لكن السياق الواردة فيه تلك الآيات هو الذي يحدد مضمونها ودلالاتها . فان هذا السياق القرآني يدل ان المطلوب من **المعرفة الحسية** التي تؤديها القوى المدركة المذكورة ، هو ان تقدم **للعقل** من مشاهد الكون وظاهراته العظيمة المحسوسة **ما يدعم الايمان** الديني ويثبت العقائد الايمانية التي يدعو اليها الاسلام كعقائد متلقاة بوساطة الوحي الآلهي . غير ان هذه الملحوظة لا تمنع من القول بأن اهتمام القرآن بتدخل العقل لدعم العقائد الايمانية ، مستفيدا من المعرفة الحسية ، هو ـ اي هذا الاهتمام ـ بحد ذاته يؤخذ لمصلحة العقل ، لكونه اقرارا بضرورة دعم الايمان بالعقل .

لكن المسألة الان هي : هل هذه **الملحوظة** تعترض القول بوجود نواة لنظرية المعرفة في القرآن ؟.

يبدو انها لا تعترض هذا القول . لان الدلالة الاجمالية للآيات المذكورة تضفي على المعرفة المكتسبة بوساطة قوى الادراك الحسي طابعها **الادراكي،** كحلقة في تسلسل عملية التفكير ، تنقل الادراك الى حلقة اخرى لتصل الى ذروة الاستنتاج المطلوب ، وهو هنا : **دعم الايمان** ..

- مسألة « تمجيد العقل » في القرآن :

.. وهذه مسألة اخرى بشأن موقف الاسلام من **المعرفة** ، لا بد من النظر فيها ، استيفاء للبحث ، واحاطة بمختلف نواحي الموضوع . والمسألة هذه هي الظاهرة القرآنية التي تسمى ظاهرة « **تمجيد العقل** » ، وتقترن بها ظاهرة

(١) استعمال كلمة «القلب» و « الفؤاد » بمعنى العقل امر معروف في الجاهلية وفي الاسلام، وقد جرى المفسرون على هذا في تفسير ما ورد من هذا الاستعمال في القرآن . حتى علماء الكلام والفلاسفة الاسلاميون والمتصوفة فسروا اللفظتين كذلك ـ راجع مثلا الغزالي في «معارج القدس» القاهرة ١٩٢٧ ، ص ١٣ ، ١٤ ، ١٦ .

« تزكية الرسول للعقل في كثير من الاحاديث » كما في تعبير احد الباحثين العرب المعاصرين (١) . انها مسألة تلفت النظر وتستدعي المعالجة . ففي القرآن الكريم حشد متفرق من الآيات في تمجيد العقل ، امثال الايات التي يدعى فيها الناس لاستخدام **عقولهم في التفكير** بمظاهر الكون والاعتبار بما في السماوات وما في الارض من عظيم الاسرار . وفي بعض الآيات تنديد بالذين لهم قلوب (عقول) « لا يفقهون بها » ، وتشبيه هؤلاء بالانعام ، « بل هم اضل سبيلا » (٢) . فالقرآن ، اذن ، لم يتجاهل العقل ولم ينكر وظيفته كاداة للتفكير ، بل العكس هو الصحيح كما تدل تلك الايات الكثيرة .

لكن ، الى اي مدى يسمح للعقل ان يذهب في اكتساب المعرفة بنفسه ؟. ان كون مسألة المعرفة في الاسلام مقيدة بحدود معينة غير مسموح للعقل بتجاوزها ، هو مما يجعل مسألة « تمجيد العقل » في القرآن ، و « تزكيته في احاديث الرسول » ، مسألة محدودة الافق كذلك . من هنا يمكن مناقشة القول بأن السبب الوحيد في عدم امكان طمس « الفكر العقلي في الحضارة العربية الاسلامية » انما « يعود الى منابع الاسلام الاولى ، الى القرآن الكريم » ، وان الفكر العقلي « لو كان موقفا عارضا واثرا من اثار التفاعلات التي اكتسبتها الحضارة العربية بمزاملة غيرها من الحضارات ، لكان من الممكن طمس هذه القسمة او زحزحتها من الميدان ، ولكن ارتباطها العضوي بالمصدر الاول المقدس للفكر الاسلامي ، بالقرآن ، ثم تزكية الرسول للعقل في كثير من الاحاديث ... كل ذلك قد جعل من الفكر العقلي ، ومن ثم الفلسفي، قسمة اصيلة في الحياة الفكرية يمكن ان تتراجع حينا من الدهر وتتخلف حقبة من الزمن ، او يصيبها الجزر فترة من الفترات ، ولكنها تستحيل على الاقتلاع والزوال » (٣) .

يناقش هذا الكلام من اكثر من جانب : يناقش **اولا ، واساسا** ، من جانب كونه يفصل بين مكونات « الفكر العقلي في الحضارة العربية الاسلامية » ، اي

(١) محمد عمارة : « ابن رشد والفلسفة العقلية في الاسلام » ـ مجلة « الطليعة » القاهرة، نوفمبر ١٩٦٨ (ملف الطليعة)

(٢) من امثلة هذه الآيات : « .. لهم قلوب لا يفقهون بها .. اولئك كالانعام ، بل هم اضل. اولئك هم الغافلون » (سورة الاعراف ، الآية ١٧٩) ، « ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون » (سورة الانفال ، الآية ٢٢) ، « .. وتلك الامثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون » (سورة الحشر ، الآية ٢١) ، « ان في خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب (اهل العقول) » (سورة آل عمران ، الآية ١٩٠) .

(٣) محمد عمارة : المرجع السابق .

بين مصدر الفكر الاسلامي » وآثار التفاعلات التي اكتسبتها الحضارة العربية بمزاملة غيرها من الحضارات » . فان الموقف المنهجي يقتضي النظر الى كل من هذين العنصرين كجزء عضوي تكويني في مركب « الحضارة العربية الاسلامية » . ومن هنا يناقش ــ ثانيا ــ ما هو مفهوم من هذا الكلام من ان اثر التفاعلات المكتسبة من الحضارات الاخرى يشكل **موقفا عارضا** في « الفكر العقلي » للحضارة العربية الاسلامية . في حين انه يشكل ــ كما قلنا ــ جزءا عضويا تكوينيا في **وحدة** هذا الفكر . ولذا يكون غير واقعي القول بان « منابع الاسلام الاولى » هي « السبب الوحيد في عدم امكان طمس الفكر العقلي » في هذه الحضارة . ويناقش ــ ثالثا ــ بانه مع ضرورة الاعتراف بالاثر العميق « لمنابع الاسلام الاولى » في كينونة وحدة « الفكر العقلي » هذه ، ينبغي عند البحث عن السبب الحقيقي في استحالة الاقتلاع والزوال لتلك « القسمة الاصيلة في الحياة الفكرية » ان نكتشف هذا السبب في الحركة الاجتماعية ، اي حركة تطور المجتمع العربي وعلاقة الاسلام الموضوعية بها . واخيرا يناقش من جانب كون منابع الاسلام الاولى لا تسمح للعقل ان يذهب في اكتساب المعرفة الى ابعد من المدى المحدود الذي رسمته له طبيعة العلاقة بين المعرفة والايمان في الاسلام .

٦ – مسالة المعرفة في سياق التطور

بعد الاستنتاجات والمناقشات السابقة بشأن مسالة المعرفة في الاسلام، وما يترتب في هذه المسالة على العلاقة بين الايمان والمعرفة ، اي العلاقة التي ربطت المعرفة بالعقائد الايمانية على نحو من الارتباط المطلق ، اصبح ضروريا ان نصغي الى هذا السؤال :

ــ هل تعني هذه الاستنتاجات والمناقشات ان **انقطاعا** حدث في مجرى تطور الفكر العربي ، او **توقفا** عن الحركة في هذا المجرى ، اثناء العهد الاول للاسلام ؟.

صيغة السؤال هذه تشير الى انه كان هناك مجرى متحرك للتطور يجري فيه الفكر العربي قبل الاسلام ، وان هذا المجرى كان يمضي في حركته مع حركة التاريخ .. فهل صحيح ذلك ؟..

الواقع ان الفكر العربي كان يتحرك فعلا في مجرى التطور التاريخي خلال الفترة الجاهلية القريبة من ظهور الاسلام ، كما اوضحنا بتفصيلات سابقة ، وكانت حركته آنذاك تشمل الجوانب والتصورات الدينية الميتافيزيقية منه .

ولم ينكر هذا الواقع احد من المفكرين الاسلاميين ، القدماء والمعاصرين . فقد رأينا امثال الشهرستاني والقاضي صاعد وابن خلدون ومصطفى عبدالرازق يتحدثون عن مظاهر ثقافة جاهلية وطبيعة التفكير التي تسود هذه الثقافة ، ويذكرون من هذه المظاهر ما يتعلق بميتافيزيقا الوجود . ويستوقف النظر، في هذا الصدد ، قول عبدالرازق ان العرب كانوا « حين نزول القرآن في منازعة وجدل في العقائد ، وكان البحث في ارسال الرسل والحياة والاخرة وبعث الاجساد بعد الموت ، موضع الاخذ والرد على الخصوص بين النحل المتباينة » (١) .

اذن ، كان الفكر العربي في الجاهلية يتحرك في مجرى التطور الذي سبق الكلام عليه في الفصل الاول، ولم تكن **مسالة المعرفة** قد ارتبطت ، عند « مفكري » الجاهلية او « حكمائها » ، بمصدر محدد ونهائي ، كما ارتبطت في العهد الاول للاسلام ، اي لم تكن قد وجدت هذه العلاقة بين الايمان والمعرفة . من هنا صح ان نضع السؤال السابق بصيغته المعينة تلك . لانه اصبح من حق المرء ان يتصور ، بعد ارتباط مسالة المعرفة بالايمان ، ان شيئا من الانقطاع او التوقف قد حدث في مجرى تطور الفكر العربي .. فكيف ننظر في هذه المشكلة ؟.

ان خطأ مثل هذا التصور يكمن في النظر الاحادي الجانب الى العلاقة الاسلامية بين المعرفة والايمان ، بمعنى النظر الى هذه العلاقة بذاتها ، منفردة ، ومنعزلة عن سائر العلاقات التي تتصل بحركة المعرفة في اوائل عهد الاسلام ، او بمجمل الظاهرات التي تشكل المجرى العام الجديد لحركة تطور الفكر العربي ــ الاسلامي . فان المعرفة ــ الايمانية ، او الايمان ــ المعرفي ، او العلاقة المركبة منهما ، مسالة هي ــ **اولا** ــ ليست منقطعة عن الشكل التاريخي لتطور المعرفة في عصر الجاهلية . اعني ان ارتباط المعرفة بعالم ما وراء الطبيعة ليس غريبا عن توجهات الجاهلية الاخيرة منذ انتشار ظاهرة الحنفاء . **وثانيا** ، ان ظهور الاسلام في الظروف التاريخية ، التي سبق تحليلها في الفصل السابق ، قد وضع هذا الشكل التاريخي للمعرفة في سياق حركة واقع اجتماعي كان يتغير ويستقطب جملة الظاهرات التي تتطلب الضرورة التاريخية وتنشد صهرها جميعا في اطار **وحدة حركة** التغير هذه .

اذا نظرنا الى مسالة المعرفة ضمن هذا السياق ، اي في حقل الحركة

(١) م . عبدالرازق : التمهيد ، ص ١١٢ .

الشمولية تلك ، فسوف لا ترى في ارتباطها الايماني انقطاعا عن مجرى تطور الفكر العربي ، لان هذا الارتباط لم يجيء منعزلا عن حركة التطور الشاملة ، بل كان احد التعبيرات التي اقتضتها الضرورة التاريخية المشار اليها . خلال هذه الرؤية لا بد ان نلحظ ان المضمون العام للفكر العربي في صدر الاسلام ، اخذ يتجاوز مرحلة البساطة والحسية التي كانت مسيطرة عليه بوجه عام ، الى مرحلة يسودها التركيب والتعقيد ، وهي مرحلة تنتقل فيها عملية المعرفة من اطار التصور الحسي الغالب الى اطار من التجريد الذهني بصورة نسبية . ولا شك ان « المفاهيم » الاسلامية المتعلقة بما وراء الطبيعة بالاخص تشكل حلقة الانتقال تلك . من هنا يصح القول ان الفكر العربي اخذ يشق طريقه ، عبر التحامه بالمفاهيم الاسلامية ، نحو وضع **نوعي** متقدم نسبيا ، وسنرى وتيرة تقدمه تتصاعد كلما حدث تغير نوعي في حركة تطور العلاقات الاجتماعية على صعيد المجتمع الذي يتبسط عليه سلطان الدولة العربية ــ الاسلامية .

٧ ــ الظاهرات الثقافية

من الملحوظ في هذا العهد الاول الاسلامي ان مختلف الاشكال والظاهرات الثقافية ، قد خضع لضرورات الصراع بين الدعوة الاسلامية وخصومها . **فالشعر والخطابة ، والقصص الشعبي** ، كانت طوال سنوات هذا العهد تعبيرا عن احداث هذا الصراع او عن وجهات نظر الفريقين . لكن ، بعد توالي الانتصارات الاسلامية ، منذ استقرار الاسلام في دار هجرته (المدينة) ، ثم منذ خضوع مكة لسلطانه وانتشار دعوته في مناطق الجزيرة ، خفت صوت **الشعر** ، وبرز دور **الخطابة** حتى اصبحت الشكل الادبي والثقافي الاكثر نشاطا وفعالية وسيرورة . غير ان الظاهرة البلاغية الخلابة التي احتل **بها الاسلوب** القرآني المنزلة العليا فوق كل الاشكال والظاهرات الادبية والفنية والثقافية ، تبقى هي العلامة الابرز التي يتميز بها عهد ظهور الاسلام من هذه الوجهة اي وجهة الوضع الادبي ــ الثقافي ، فضلا عن الوجهات الاخرى الكثيرة . اما **احاديث** النبي ، فهي من حيث قيمتها الاسلوبية الفنية ، رغم تميزها الملحوظ ، لا ترقى الى مستوى القيمة الاسلوبية الفنية القرآنية . ان مصدر هذا الفرق بين القرآن والحديث النبوي في المظهر الفني ، يرجع عند المسلمين الى اعتبار القرآن وحيا آلهيا ، لا من حيث المصدر والمضمون الايماني والتشريعي فقط ، بل كذلك من حيث الشكل الفني والطابع الاسلوبي المتفرد به القرآن في ادب اللغة العربية اطلاقا . ذلك مع اعتبارهم الحديث النبوي مرتبطا بمصدره الالهي من حيث المحتوى العقدي والتشريعي ليس غير . اما طابعه الاسلوبي ــ

الفني فهو وحده **البشري** يصدر عن محمد ذاته **كبشري** (« قل انما انا بشر مثلكم .. » ــ (سورة الكهف ، الآية ١١٠) . ويمكن التفريق بين اسلوب القرآن واسلوب الحديث على اساس آخر ، هو الجانب **الوظيفي** لكل منهما . فان للقرآن وظيفته الاهم والاشق والاشد حاجة الى هذا الوهج الاسلوبي الخلاب المتفرد ، وهي كون القرآن لسان الدعوة واداتها المحركة لمشاعر القوم ووجداناتهم وكوامن مداركهم ووعيهم . فلا بد اذن ان يكون بهذا المستوى الارفع من قدرة التاثير واستنفار الدهش في النفوس . ذلك في حين ان للحديث النبوي وظيفته التعليمية والتشريعية المتصلة بحالات الناس الجزئية وانماط سلوكهم اليومية ، فليست به حاجة لاسلوب الاثارة البلاغية المرتفعة عن مستوى الحوار اليومي ببساطته المالوفة .

قلنا ان صوت **الشعر** قد خفت في هذا العهد ، واصبح لدور **الخطابة** الشان الاول . ما سبب ذلك ؟. نرى ان هناك سببين رئيسين : **اولهما** موضوعي ، هو كون الشعر داخلا في نطاق عملية الخلق الفني التي لا تخضع بسهولة وبسرعة لدواعي التغيير الجديد ، فهي تحتاج الى الاقتناع الداخلي والانفعال الوجداني العميق لكي تنتج عملا فنيا صادقا . والصدق الداخلي الوجداني شرط جوهري في عملية خلق القيم الفنية الرفيعة ، ولكن مثل هذا الصدق لا يمكن ان يصطنعه الفنان اصطناعا وافتعالا ، والا فكيف يكون صدقا . من هنا يتاخر غالبا انعكاس التغيرات التاريخية الاجتماعية على الاشكال الادبية والفنية ، وبذلك يتاخر دورها في عملية التفاعل المتبادل بينها وبين الابنية التحتية للمجتمع . هكذا كان موقف **الشعر العربي** عند ظهور الاسلام ، فهو لم يتجاوب بسهولة وبسرعة مع هذا الحادث الجديد الكبير في مجتمعه ، بل لقد فعل العكس : فان شعراء من قريش نهضوا للدفاع عن موقف الزعامة القرشية المناهضة لدعوة الاسلام .

واما السبب الرئيس **الثاني** لخفوت صوت الشعر في العهد الاول للاسلام ، فهو سبب ذاتي من قبل الاسلام نفسه . ذلك انه حين جاء بالقرآن بشكله الفني الرفيع الاسلوب البالغ اعلى مستويات التطور في قيمه الجمالية المتلائمة مع تطور الحس الفني البلاغي في الجاهلية ، اراد ــ اي الاسلام ــ ان يجعل من هذا الحادث الفني الجاذب الاوحد لنفوس القوم واذواقهم الادبية لكي يكون الاستهواء البلاغي ــ الجمالي طريقا للانجذاب الايماني . لذا لم يكتف ، في سبيل ذلك بما يتميز به القرآن بحد ذاته من ميزات فنية جذابة ، ولا بما اضفي على القرآن من اعتباره ظاهرة آلهية خارقة فوق متناول القدرة البشرية ، بل ــ اضافة الى ذلك ــ وجه حملة هجاء للشعر والشعراء على

لسان القرآن نفسه (١) . وقد اشاع هذا ، اول الامر ، مواقف المقت للشعر والشعراء استجابة لهذه الحملة .

ولكن دور الشعر والشعراء كان من قوة التأثير والاستهواء لناس المجتمع الجاهلي بحيث لم يكن يسيرا الغاؤه وصرف الناس عنه نهائيا . كان ذلك مطلبا عسيرا ، وغير واقعي واستمرت حملة **مضادة** من الشعراء الموالين للزعامة القبلية ، حتى اضطر النبي وصحابته ان يحاربوهم **بسلاح الشعر نفسه** ، فاستحثوا الشاعر حسان بن ثابت احد الشعراء البارزين في الجاهلية ، بعد ان دخل في الاسلام ، ان يعارض حملة الهجاء المضادة تلك ، فاخذ ينشيء الشعر مدحا للنبي ، وهجاء لاعدائه ، وسمي حسان – بذلك – « شاعر النبي » . ولكن ، اذا قارنا شعر حسان في هذا العهد بشعره في الجاهلية نجد فارقا ملحوظا بينهما من حيث القيمة الفنية . فقد كان اكثر ابداعا وصدقا فنيا قبل الاسلام منه بعد ذلك . كان ذلك كله ، في بدء الدعوة ،ولكن بعد ان شغل الناس بالدين الجديد ، واتسع نطاق الاسلام في الجزيرة ، خمدت حرب الشعر هذه ، فخمدت جذوة الشعر نفسه ، حتى عاد الى التوهج منذ عاد الصراع في هذا المجتمع باشكاله الجديدة ابتداء من عهد الخلفاء الراشدين فصاعدا . وخلال همود الشعر كانت **الخطابة** تؤدي دور « الدعاية والتحريض » بأسلوب ومضمون مستمدين من اسلوب القرآن ومضامينه الايمانية والتشريعية والاخلاقية . وبذلك اتيح لهذا الشكل الادبي (الخطابة) ان يتطور تطورا كبيرا ومستمرا حتى العهد العباسي ، حين طغى عليه دور الكتابة والتأليف العلمي والفلسفي ، واستعاد الشعر كذلك دوره الكبير متأثرا بحصيلة التطور الفكري والاجتماعي والحضاري .

ان هذه الاشكال الثقافية كلها ، بالاضافة الى النصوص الاسلامية ، كان يجري تداولها شفهيا على الاغلب ، اذ كانت **الكتابة** ضئيلة الانتشار في المجتمع الجاهلي ، ولم تتسع في العهد الاسلامي الاول الا قليلا . وللكتابة في بلاد العرب تاريخ طويل لكن الوثائق العلمية التي عرفت حتى الان لا تكشف عن آثار كتابية للشعب العربي القديم قبل دولة **سبأ** في اليمن من جنوب الجزيرة ، وهي الدولة التي جاءت بعد دولة المعَينيين هناك ، وكانت لها كتابتها التي تعد الشكل الاول القديم للكتابة العربية الحاضرة ، وكان اسمها القديم

(١) جاء في الآيات القرآنية : « هل انبئكم على من تنزل الشياطين ؟ . تنزل على كل افاك اثيم ، يلقون السمع واكثرهم كاذبون . والشعراء يتبعهم الغاوون ، الم تر انهم في كل واد يهيمون ، وانهم يقولون ما لا يفعلون ، الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا وانتصروا من بعد ما ظلموا .. ». (سورة الشعراء ، الاية ٢٢١ – ٢٢٧) .

« الكتابة المسمارية » وحرفها حرف « المسند » ، وقد وجد الاثاريون لهذه الكتابة نموذجا في النقوش المكتوبة بلغة سبأ على الاحجار والمعادن ، وعلى لوحات من النحاس في الاغلب (١) .

نقصد بذلك ان الكتابة في الجزيرة العربية قديمة العهد ، ولا بد انها مرت بعدة مراحل في التاريخ حتى تطورت الى الكتابة العربية التي عرفت في اخريات الجاهلية واوائل الاسلام ، ولا يمكن ان تكون هذه الكتابة قد وجدت في هذين العهدين فجأة على حالتها المتطورة نسبيا حينذاك . ان الفارق الذي نراه بين كتابتنا اليوم وكتابة عهد الاسلام الاول ، كما تدل الوثائق المخطوطة التي وصلتنا من ذلك العهد ، ليس فارقا كبيرا جدا . وهذا يعني ان كتابة العهد الاسلامي قد عرفت تاريخا اطول من ذلك حتى وصلت الى حالتها تلك .

وبالاجمال ، نقول : صحيح ان الكتابة كانت نادرة حينذاك في الجزيرة ، ولكنها كانت موجودة . وعند هجرة النبي وصحابته الى المدينة كان سبعة عشر رجلا وثلاث نسوة يعرفون الكتابة بين المسلمين ومنهم الذين عرفوا باسم « كتبة الوحي » وبينهم : ابو بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلي، وطلحة ،وزيد بن ثابت (٢) . وقد دعت حاجة التنظيم الاسلامي الجديد الى نشر الكتابة بين المسلمين ،فأخذوا يبحثون عن الذين يعرفون الكتابة بين السكان لكي يعلموا غيرهم الكتابة ، وبعد انتصار الاسلام في معركة « بدر الكبرى » ضد قريش ، كان عدد من الاسرى في الغنائم ، فاعلن محمد تشريعا يقضي بأن كل اسير يعلم عشرة من اهل المدينة الكتابة يطلق من الاسر بعد ان كانت تقاليد الجاهلية تجعل المال هو الفدية الوحيدة للفكاك من الاسر . وبذلك اخذت الكتابة تنتشر ، وينتشر معها قدر من التعليم الديني . وهناك قول بأن النبي حث بعض اصحابه يومئذ على تعلم لغة اخرى الى جانب اللغة العربية (٣) .

(١) راجع ص ٢٤٧ – ٢٥٢ من الكتاب .
(٢) راجع البلاذري : فتوح البلدان ، طبعة اوروبا ، ص ٤٧١ – ٤٧٤ .
(٣) احمد امين : فجر الاسلام ، ط ٨ – ١٩٦١ ، ص ١٤٢ .

حصيلة الفصل الثاني

— ١ —

رأينـــا الاسلام يظهـــر في الجزيرة العربية اوائل القرن السابع على حيـــن كان مجتمع الجاهلية يتمخض بتطورات اجتماعية تتناول الاسس التـــي يقـــوم عليهـــا بناء هذا المجتمع ، ورأينـــا ان ظهور الاسلام في تلـــك المرحلة من تاريخ العرب لم يكـــن في معزل عمـــا كان يجري فيهـــا من احـــــداث تهـــز اســس التركيب الاجتماعـــي الجاهلي القائم علـــى النظـــام القبلـــي ذي الخصـــائص المرتبطـــة بظروفهـــا المعينة . وعلى هـــذا بحثنا عن مكـــان العلاقة بيـــن هـــذه الاحداث المؤذنـــة بتغيير مـــا في حيـــاة سكـــان الجزيرة يومئذ وبين ظهور هذا الحادث الكبيـــر الذي اعلنه محمـــد بوصفه دينا آلهيا ينطق بـــه عن الوحـــــي الالهـــي .

بدأنا نمسك براس الخيط الموصل بنا الى مكان هذه العلاقة ، مذ رأينـــا تلـــك الصلة السابقـــة لظهور الاسلام بيـــن صـــاحب الدعوة الاسلاميـــــة نفسه وبيـــن ذلـــك التيار الديني والفكري الذي انبثق في احدى المناطق الزراعية ثم اخذ يشيع امره في سائـــر المناطق المستقرة وشبه المستقرة مـــن الجزيرة . نعني به ذلك التيار المعروف في تاريخ العرب قبل الاسلام ، وفي تاريخ الاسلام ذاتـــه ، باسم دين الحنفاء . ولم يكن مصادفة ان وصـــف الاسلام ، في القرآن والحديث النبوي ، بانه الديـــن الحنيف . وقد وجدنا في قول المؤرخين بـــان محمدا كـــان واحدا من هؤلاء الحنفاء ، او على صلة وثيقـــة بهم ، دليلا اخـــر على ان الاسلام حين ظهـــر في الجزيرة كـــان استمرارا تطوريا موضوعيا لدعوة

الحنفاء ذاتها ، وهي دعوة وجدنا انها برزت في الفترة التي كانت فيهاالعلاقات الاجتماعية في البادية وفي المدن وفي المناطق الزراعية قد بدات تتميز شيئا فشيئا بتغيرات جدية ، ووجدنا في هذه الدعوة ، اي دعوة الحنفاء ، انها تحمل ايضا انعكاسات عن تغير في مفاهيم المجتمع الجاهلي الفكرية وتصوراته الروحية ، بسبب من التغير البادىء في النظام القبلي وطابعه القبلي البدائي .

— ٢ —

من هنا استخلصنا بعض الجوانب المهمة من الجذور الاجتماعية والمعرفية التي قام عليها الاسلام حين قام في تلك الظروف بعينها .

ولكي نتعرف هذه الجوانب بالتعيين ، بحثنا **اولا** عن المنشأ الاجتماعي الذي خرج منه صاحب الدعوة الاسلامية ، ورجعنا **ثانيا** الى الوضع الطبقي لسكان مكة التي ظهر فيها الاسلام ، ونظرنا **ثالثا** في الاسس والمبادىء العامة التي بنى عليها الاسلام عقيدته وشريعته كليهما ، نخرجنا من كل ذلك برؤية موضوعية وصلت بنا الى الاستنتاجات الاتية :

١ ــ ان الاسلام ، في جوهره ومحتواه الواقعي ، بل في شكله الديني ومفاهيمه الميتافيزيقية والمثالية كذلك ، كان استجابة موضوعية، مباشرة حينا وخفية حينا ، لما كان يقتضيه مجتمع الجاهلية من تغيير تاريخي ، ولما كان يعانيه من تناقضات حادة في مكان (مكة مثلا) ، وغير حادة في اكثر من مكان (البيئات البدوية غير المستقرة) . وهي تناقضات تلتقي كلها تقريبا عند القاعدة المادية لها ، وان تباعد بعضها عن بعض من حيث مظاهرها واشكالها الاجتماعية والروحية والفكرية . وقاعدتها المادية هذه هي مظاهر التفكك في النظام القبلي بسبب من انهيار الاقتصاد الطبيعي وشيوع التعامل التجاري والنقدي والربوي وبروز ظاهرات من التمايز والتفاوت الاجتماعي بين الاغنياء والفقراء ، اي بين كبار التجار والمرابين ورؤساء القبائل وبين صغار التجار والحرفيين والمستخدمين والمعدمين والمدينين بالربا الفاحش وافراد القبائل .

٢ ــ ان مبدئي **التوحيد والقيامة** اللذين دارت عليهما عقيدة الاسلام بالاساس ، ينطوي وراء مفهوميهما الغيبيين **جذر اجتماعي** . فاذا كان مبدأ التوحيد يعني ، بشكله الديني ، وحدة الآله الخالق للكون ، ثم وحدة الدين

فاننا نستطيع ان نلمح في فكرة التوحيد انعكاسا قد يكون خفيا لفكرة التوحيد الاجتماعي ، توحيد المجتمع القبلي المتفرق على اساس جديد وليكن هذا الاساس دينيا . فالمهم ان التفكك والانحلال اللذين كان يعانيهما النظام القبلي عند ظهور الاسلام ، كانا يتطلبان توحيد مختلف الاطر القبلية ضمن اطار **الدين الواحد** الذي كان يعني اجتماعيا : اطار **الشعب الواحد** .

واذا كان مبدأ **القيامة** بمفهومه الديني ، وجود عالم اخر وراء عالمنا المادي، فهو يحمل بصورة تكاد تكون مباشرة وعدا للمحرومين والمظلومين اجتماعيا بانهم سيجدون في ذلك العالم الاخر بديلا عن الحرمان والظلم وعزاء عن واقعهم السيء ، ويحمل مع ذلك تهديدا لظالميهم بالعذاب الاخروي . لكن قوى الاضطهاد الاجتماعي كان يمكن ان تستفيد من **احالة العدالة** الى الآخرة .

٣ ــ غير ان الاسلام اضاف الى مبادىء العقيدة شريعة ظهرت فيه الانعكاسات الاجتماعية اكثر وضوحا مما نراه في مبادىء العقيدة . فقد جاء التشريع هذا بتحريم الربا والاحتكار وكنز الذهب والفضة ، وفرض ضريبة الزكاة على بعض المداخيل المادية للاغنياء وجعل عائدات هذه الضريبة حقا لاصناف معينة من الفقراء الاشد اعوازا ، ووضع بعض الحدود المنظمة للعلاقات الانتاجية والاجتماعية . ولكن المبدا الاساسي لتشريع الاسلام هو اقرار التمايز **الاجتماعي** . ورغم ذلك كانت تشريعاته المشار اليها صدمة لاغنياء مكة اشاعت فيهم **الذعر** ، اذ نظروا الى اثر انتصار الاسلام على مصالحهم في المدى القريب ، دون ان يكون لديهم الوعي الطبقي الكافي لرؤية الخط العام للتطور الذي لن يكون مناقضا لتطور مواقعهم الطبقية في المدى البعيد . لذلك لقي الاسلام وصاحب الدعوة الاسلامية والمسلمون الاولون اضطهادا عنيفا في مكة من زعامة قريش الغنية ، ولم يلق انصارا كثيرين من فقرائها في اوائل الدعوة ، اذ لم تظهر التشريعات الاجتماعية الاسلامية الا بعد الهجرة من مكة الى المدينة ، ولم يجد هؤلاء الفقراء في الوعد والوعيد بيوم القيامة ما يدعوهم الى تحمل الاضطهاد في الدفاع عن الاسلام ، فقد كانوا محتاجين الى حل مشكلتهم المادية بمعالجة مادية عاجلة .

٤ ــ وجاء الاسلام بمفاهيم تتعلق بميتافيزيقا الكون والعالم وبمركز الانسان في الكون ومسؤوليته عن افعاله ، وان كان تحديد هذه المسؤولية يبدو متناقضا من حيث ان هذا التحديد جاء في القرآن حينا يقول بحرية الانسان في افعاله، ويقول حينا بالجبرية .

— ٣ —

٥ ــ وقد عرضنا في الفصل الثاني مسألة الهجرة الاسلامية من مكة الى المدينة (يثرب) واسباب هذه الهجرة والنتائج الحاسمة لها والصراع بين مكة والمدينة بعد الهجرة ، مع بقاء الاساس الجوهري للصراع قائما على ما تتضمنه الدعوة الاسلامية من تغيير للاشكال الاجتماعية التي كانت سائدة مجتمع الجاهلية ، ومجتمع مكة بالاخص .

٦ ــ ثم عرضنا فيهذا الفصل **للمرحلة التشريعية** للاسلام التي بدأت فور هجرته الى المدينة وقيام التشريع في هذه المرحلة على قاعدة مادية في الاغلب ، وارتباطه بالحاجات الواقعية التي اقتضتها الهجرة نفسها ، واقتضتها بعد ذلك الانتصارات التي اخذت تتحقق للاسلام على ايدي « الانصار » و « المهاجرين » ضد زعامة قريش في مكة ، حتى خضعت هذه الزعامة القرشية المكية للامر الواقع ، وانفتحت مكة بوجه الاسلام ، وعادت الى مركزها الديني بوجه جديد تحت راية الاسلام .

وفي معرض كلامنا في هذا الفصل عن التشريع الاسلامي اشرنا الى ظاهرة تشريعية تتضمن الاعتراف بمبدأ التطور في التشريع على خلاف ما قد شاع بعد ذلك عند بعض العلماء الاسلاميين من ان كل ما جاء في شريعة الاسلام خالد الى يوم القيامة لا يجوز فيه التغيير والتبديل .

— ٤ —

٧ ــ وفي سبيل تحديد « **نظرية** » **المعرفة** في الاسلام ، رايناها تتحدد هنا بالمصدر الآلهي ، وهو الوحي من الله على النبي ، سواء كانت المعرفة عقدية ام تشريعية . وبهذا راينا المعرفة ترتبط بالايمان . وقد استندنا في تحديد « **نظرية** » **المعرفة وعلاقة المعرفة** بالايمان الديني الى الوثائق الاساسية للاسلام، التي هي القرآن والسنة (قول النبي وفعله) .

وبناء على هذا التحديد راينا ان **الجدل العقلي** لم يكن مقبولا لدى النبي، بل لقد كان مبغوضا عنده ، فكان يدعو الى تجنبه ، ولا سيما الجدل في العقائد . وقد استندنا في تقرير ذلك الى نصوص قرآنية ،واحاديث رواها صحابة النبي عنه ، والى اراء علماء اسلاميين من المتقدمين والمتأخرين. وفي هذا الصدد لاحظنا ان منع الجدل العقلي بشأن العقائد احدث شيئا

من الانقطاع في مجرى تاريخ تطور الفكر العربي ، ولكن ليس انقطاعا مطلقا ، لان الانقطاع المطلق في مجرى تاريخ التطور ، مهما يكن موضوع التطور ، امر مخالف لقانون التطور نفسه الذي هو وحده القانون المطلق . ولذلك لاحظنا ان الفكر العربي ، اثناء هذه المرحلة من تاريخه ، قد شق لنفسه مجرى آخر غير الذي كان يجري فيه قبيل ظهور الاسلام . وهذا المجرى الاخر وجده باستخدام « الاجتهاد بالراي » في مسألة تطبيق القواعد التشريعية العامة على الحالات والحادثات والحاجات الجديدة في حياة المسلمين ، اذ كان هذا النوع من « الاجتهاد » يفسح مجالا ــ وان محدودا ــ للنظر العقلي . غير اننا سنرى في الفصول الاتية ان الفكر العربي لم يبق تطوره محصورا في هذا النطاق المحدود . فقد انطلق في مجاري عدة منذ نهاية عهد الخلفاءالراشدين وبداية العهد الاموي .

٨ ــ وكان لا بد لنا ، وقد راينا « نظرية » المعرفة في الاسلام محددة بالمصدر الآلهي ، من ان ننظر في الايات القرآنية والاحاديث النبوية التي تدعو الى استخدام العقل ، **وتمجد نعمة العقل** . وهنا لحظنا ان سياق هذهالنصوص يحصر قيمة العقل في نطاق ما يستطيع ان يقدمه من دعم للمعرفة الايمانية الدينية ، ولكننا ــ مع ذلك ــ وجدنا في اهتمام القرآن والسنة بشأن العقل حتى في هذا النطاق المحدود موقفا ايجابيا من حيث هو اعتراف بضرورة دعم العقل للعقائد الايمانية ، ثم ارجعنا هذه المسألة بمختلف جوانبها الى كونها تعكس واقعا موضوعيا لا يمكن تجاوزه .

٩ ــ وأخيرا تحدثنا في نهاية الفصل عن الظاهرات الثقافية الاخرى في تلك المرحلة من حياة الدين الاسلامي ، فلاحظنا شيئا من الخمود اصاب الشعر العربي ، مع ازدهار الخطابة ، وعللنا هذه الظاهرة بمحاربة الاسلام للشعر لتحويل الانظار الى الاسلوب القرآني الرفيع المستوى من حيث القيم الجمالية الفنية ، اضافة الى محتواه العقدي والتشريعي .

الفصل الثالث

عهد الخلفاء الراشدين

(٦٣٢ – ٦٦١ م)

ا – انفجار الصراع الاجتماعي – السياسي

١ – « .. فان محمدا قد مات »

مات محمد بن عبدالله ، صاحب الدعوة الاسلامية ، عام ٦٣٢ م في **المدينة** ، بعد اثنين وعشرين عاما من قيامه بأمر الدعوة ، قضى منها الثلاثة عشر الاولى في **مكة** ، وقضى الاعوام الاخيرة منها في **المدينة** بعد الهجرة . والمعروف انه ولد عام ٥٧٠ م ، فيكون قد عمر اثنين وستين عاما .

كان موته صدمة عنيفة فاجأت المسلمين بعامة ؛ لكن المفاجاة احدثت هزة عميقة لدى نفر ممن كانوا ينظرون الى محمد ، كنبي ، نظرة ترفعه الى ما فوق طبيعة البشر ، بمعنى انه لا يمكن ان يتعرض للموت كما يتعرض له البشر . ولعل عمر بن الخطاب عرض له مثل هذه النظرة في لحظات المفاجاة . فهو مذ راى الناس يبكون محمدا سارع الى منبر المسجد خطيبا، فقال : « لا اسمعن احدا يقول ان محمدا قد مات . ولكنه أرسل اليه كما ارسل الى موسى بن عمران ، فلبث عن قومه اربعين ليلة .. والله اني لارجو ان يقطع ايدي رجال وارجلهم يزعمون انه مات » (١) . ثم جاء ابو بكر وعمر يخطب الناس ، فقال له ابو بكر : اسكت، فسكت. فصعد ابو بكر المنبر ، فقال : « اما بعد فمن كان منكم يعبد محمدا فأن محمدا قد مات ، ومن كان منكم يعبد الله فأن الله حي لا يموت » ، ثم تلا الآية : « وما محمد الا رسول قد خلت من بعده الرسل ، أفأن مات او قتل انقلبتم على اعقابكم .. » (٢) . فقال عمر :

---

(١) طبقات ابن سعد الكبرى ، (ط دار صادر – دار بيروت ١٩٥٧) مجلد ٢ ، ص ٢٦٦ . والطبري : ص ٢ ، ص ١٩٧ – ١٩٩ ، وغيرهما .

(٢) سورة آل عمران ، الآية ١٤٤ .

اهذا في كتاب الله ؟ . قال ابو بكر : نعم . الخ . . وفي رواية ان عمر بن الخطاب قال بعد سماع هذه الاية من ابي بكر : والله ما هو الا ان سمعت ابا بكر يتلوها ، فعقرت (١) وانا قائم حتى خررت الى الارض ، وايقنت ان النبي . . . قد مات (٢) .

حدثت هذه الهزة رغم ان محمدا لم يخدع الناس عن حقيقة شخصيته البشرية . فقد طالما كان يؤكد ، بوساطة القرآن او بحديثه المباشر ، انه بشر كسائر البشر (٣) . لكن الصورة التي انطبعت في نفوسهم واذهانهم عن صلته بالوحي الالهي وعن السمة الخارقة التي وسم بها القرآن ، مقترنة بالاعتقاد ان محمدا **«أمي» لا يقرأ ولا يكتب** ــ هذه الصورة ، كانت قد بذرت فيهم بذرة الوهم بأن للنبي طبيعة تتسامى عن طبيعة البشر ، حتى انكروا ان يصيبه الموت كما يصيب كل بشري . غير ان تلك المواجهة الجريئة الحازمة من ابي بكر قد حسمت الموقف ، وردت الى حظيرة الواقع اولئك الذين كانوا مستسلمين للوهم اما عن نقص معرفي او بسبب من موقعهم الاجتماعي الذي يرون منه ان اسباغ « اللابشرية » على الاسلام قد يكون خيرا لهم . .

٢ ــ مشكلة الخلافة :

ما ان اعلن موت النبي ، حتى تنبهت لدى كبار الصحابة من المهاجرين والانصار ، نوازع الصراع على السلطة . تنبهت هذه النوازع فورا ، قبل ان يشيع جثمان النبي الى مرقده الاخير في المدينة . وعلى الفور كذلك قسمت هذه النوازع صحابة النبي فريقين : فريق المهاجرين ، اي المكيين ، وفريق الانصار ، اي اهل « المدينة » وصار كل فريق يريد ان تكون له سلطة الخلافة بعد النبي ، اي ان تكون له القيادة الفعلية لهذه السلطة .

بهذا الانقسام ظهرت « فجاة » الى السطح رواسب الصراع القديم بين مكة والمدينة ، الذي لم يكن قد مضى على كمونه تحت قشرة الخضوع لسلطة التنظيم الاسلامي الواحد ، سوى اعوام معدودة . وظهرت الى السطح ــ من جهة ثانية ــ المشاعر **الطبقية الجنينية** التي كان يتحسس بها الانصار من قبل ، حيال المهاجرين ، دون ان تظهر صراحة في عهد النبي . ذلك انه في اوائل الهجرة نظمت في « المدينة » مؤسسة اسلامية اشبه « **بالمشاعية** » قامت على اساس كونها منظمة فوق القبلية وكون الاسلام ، كدين ، هو اطار هذه الوحدة الجامعة . وبذلك اختلفت مبدئيا عن نظام المشاعيات البدائية التي كانت العصبية القبلية اساس وحدتها . غير ان المؤسسة الاسلامية هذه التي نشأت في « المدينة » عقب الهجرة ، ظهر فيها تمايز ملحوظ بين المهاجرين والانصار . فقد كان المهاجرون هم الفئة الاولى البارزة فيها ، سواء من حيث اختصاصهم بالقسم الاكبر من غنائم الحرب ، ام من حيث رجوع قيادة المؤسسة الى زعمائهم ، لا سيما ابو بكر وعمر بن الخطاب اللذان كان يبدو انهما يؤديان الدور الاول في قيادة شؤون المؤسسة . من هنا داخل نفوس زعماء الانصار ، وهم اهل البلد الاصليون ، نوع من الشعور بالخيبة في ما كانوا يرجون من دعوتهم محمدا وصحابته المكيين للهجرة الى بلدهم ونصرة الدعوة الاسلامية . وقد حملوا هذا الشعور وكبتوه مدة حياة محمد في « المدينة » . ثم ما ان نادى المنادي بأن محمدا قد مات ، حتى سارع هذا الشعور المكبوت للظهور الى السطح كما قلنا .

اضافة الى ذلك ، حدث **انقسام اخر بين** المهاجرين انفسهم في الوقت ذاته . فقد تنبهت كذلك رواسب الفوارق القديمة في الجاهلية بين بني هاشم الذين ينتمي اليهم النبي ، وصهره وابن عمه علي بن ابي طالب من جانب ، وبني عبدشمس وتيم وامية وغيرهم ، الذين ينتمي اليهم سائر المهاجرين ومنهم ابو بكر وعمر بن الخطاب من جانب اخر . اذ كان الغالب من بني هاشم يمثل الفرع الفقير بين الفروع الاخرى العليا في قريش بمكة في الجاهلية . فكان طبيعيا ان يفكروا الان ، وقد فقدوا بموت النبي مكانتهم التي كان هو ــ اي النبي ــ تعبيرها وتجسيدها الاعظم ، بل هو الذي خلق معناها الاسمى ، بأن يستبقوا هذه المكانة لهم عن طريق علي بن ابي طالب صهر محمد وابن عمه والذي ناضل دونه ببطولة في حروبه ضد زعماء مكة بعد الهجرة ، وبات في فراشه ليلة خروجه ــ اي خروج محمد ــ من مكة مهاجرا الى المدينة لكي يتلقى عنه المكيدة التي كان القرشيون قد دبروها تلك الليلة ليقتلوا محمدا في فراشه قبل خروجه من مكة .

٣ ــ كيف انفجر الصراع :

من كل هذه العوامل **انفجر الصراع** فجاة منذ اللحظة الاولى لموت النبي . والملحوظ هنا ان القوم لم يستطيعوا اخفاء الدوافع الحقيقية ، السياسية والاجتماعية ، لهذا الصراع تحت ستار من المظاهر الدينية . يبدو ذلك

(١) عقر (بكسر القاف في الماضي وفتحها في المضارع) : دهش .

(٢) ابن سعد : المصدر السابق ، ص ٢٦٨ .

(٣) من ايات القرآن : « قل انما انا بشر مثلكم يوحي الي . . » (سورة الكهف الاية ١١٠) . « قل سبحان ربي ، هل كنت الا بشرا رسولا ؟ . » (سورة الاسراء ، الاية ٩٣) .

واضحا من الصورة التاريخية الصريحة التي يرويها المؤرخون الاسلاميون انفسهم على النحو التالي الذي ننقله بايجاز :

في حين كان علي بن ابي طالب ، والعباس بن عبدالمطلب عم النبي ، واسامة بن زيد احد الصحابة ، مشغولين في غسل جثمانه وتكفينه ، ثم حمله الى مدفنه قرب غرفته التي توفي فيها ببيت زوجه عائشة ، كان منادي «الانصار» ينادي في « المهاجرين » قائلا : « اجعلوا لنا في رسول الله **نصيبا** في وفاته، كما كان لنا في حياته » . فبدا — اول الامر — ان ذلك لا يعني اكثر من انهم يريدون المشاركة في عملية الدفن لينالوا شرف هذه المشاركة . ولذلك بادر علي بن ابي طالب بدعوة احد الانصار ، وهو اوس بن خولي ، ان يشارك في النزول معهم الى القبر لدفن النبي وتوديعه الوداع الاخير . ولكن سرعان ما انكشف المعنى الذي يقصدونه بكلمة « النصيب » التي اطلقها مناديهم . فقد ظهر انه بينما علي بن ابي طالب يدعو صاحبهم اوس اذا بزعماء الانصار هؤلاء يعقدون اجتماعا في «سقيفة بني ساعدة» ، ثم يعلنون امارة المسلمين — اي الخلافة — بعد محمد لزعيم الخزرج **الانصاري** : سعد بن عبادة . فبلغ الامر ابا بكر وعمر بن الخطاب وبعض المهاجرين ، فجاءوا مسرعين الى حيث يجتمع الانصار ، وابعدوا الناس عن سعد بن عبادة الذي اعلنه الانصار اميرا، وشق ابو بكر طريقه الى صدر الاجتماع وخطب في المجتمعين قائلا : « يا معاشر الانصار ! . منا رسول الله ، فنحن احق بمقامه » . فاجاب الانصار :

« منا امير ومنكم امير » . فقال ابو بكر : « منا الامراء ، وانتم الوزراء ». واحتدم الجدال بين الفريقين : المهاجرين ، والانصار ، حتى كادت الفتنة تشتعل بينهم ، لولا ان انقذ الموقف واحد من زعماء الانصار : ابو عبيدة الجراح ، اذ تقدم الى ابي بكر وبايعه بالخلافة فانقاد الانصار لراي ابي عبيدة الحاسم ، واصبح ابو بكر اول خليفة من الخلفاء الاربعة للنبي بعد وفاته ، وهم الذين اطلق عليهم المسلمون لقب « الخلفاء الراشدين » : ابو بكر من بني تيم ، ثم عمر بن الخطاب من بني عدي ، ثم عثمان بن عفان من بني امية ، ثم علي بن ابي طالب من بني هاشم ، وكلهم من المهاجرين .

غير ان الصراع لم ينحسم ، فعلا ، بذلك . فقد كان بنو هاشم — وهم آل محمد — غائبين عما حدث في « سقيفة بني ساعدة » ، فلما علموا بالامر ثار بهم الغضب ، وقدم بعضهم الى حيث حدث الامر ، ووقف احدهم، عتبة بن ابي لهب ، ينشد شعرا يمدح به عليا بن ابي طالب وكأنه يرشحه للخلافة دون غيره ، داعيا الى كونه — اي علي — هو صاحب الحق وحده بالخلافة .

ويقول اليعقوبي (— ٢٨٢ هـ — ٨٩٥ م) ، ان عليا بن ابي طالب بعث الى عتبة هذا ينهاه (١) عن دعوته التي اعلنها . ولكنه — اي علي — تخلف عن مبايعة ابي بكر ومعه جماعة من بني هاشم وبني امية . ويبدو ان فريقا من الغاضبين ذهب الى علي بن ابي طالب يريدون مبايعته بالخلافة ، فطلب اليهم ان يرجعوا اليه في الغد وقد حلقوا رؤوسهم ، فلما كان الغد لم يحضر منهم سوى ثلاثة نفر (٢) .

صحيح ان عليا بن ابي طالب تعاون مع الخليفة الاول ابي بكر ، وتعاون مع الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ، وصحيح قبل هذا ان الانصار انقادوا لكبيرهم ابي عبيدة ، لكن الصراع بقي كامنا اول الامر ، ثم ظهر واحتدم احتداما دمويا حينا ، وفكريا وايديولوجيا حينا . لان الدوافع القائمة وراءه بقيت دون حسم، ولان المحتوى الاجتماعي — السياسي لهذا الصراع هو هو لم يتغير . غير انه صراع ايجابي تاريخيا ، فهو — من جهة اولى — كان ضرورة يقتضيها قانون حركة التطور الاجتماعي . وهو — من جهة ثانية — كان مصدرا خصبا لنشوء حركات فكرية اصبحت ، فيما بعد ، من مكونات حركة تطور الفكر العربي — الاسلامي ، ولا سيما الفكر الفلسفي منه .

٤ — الشكل الديني للصراع

وبالرغم من ان الصراع كان مسوقا بدوافع اجتماعية — سياسية غير خفية ، قد اتخذ شكله الديني ، لان هذا هو الشكل التاريخي له موضوعيا في ذلك العصر . ومن هنا تحول ظاهر الصراع من كونه صراعا بين المهاجرين والانصار على السلطة ، الى كونه صراعا بين الهاشميين وسائر الفرقاء على من هو صاحب الحق الديني في الخلافة .

ان مسالة « الحق الديني » هذه كان لها دور في نشوء محور اخر للنزاع يرتبط بتحديد المفهوم الاسلامي للخلافة : هل هي **حق آلهي** ، وهل منصب الخليفة منصب آلهي محضا ، كشأن مفهوم النبوة والنبي عند المسلمين ؟ . ومعنى ذلك انه واجب على الله ان يختار شخص الخليفة ، كما يختار شخص النبي ، لمؤهلات خاصة به تؤهله لمتابعة اداء الرسالة النبوية ، واهمها ان يكون الخليفة افضل الناس واعلمهم . وبهذا المعنى يكون الخليفة اماما للمسلمين ، ويكون اختياره بوساطة الوحي المنزل على النبي ، ويصبح واجبا

(١) اليعقوبي : تاريخه ، طبعة النجف ١٩٥٨ ، ج ٢ ، ص ١٠٣ .

(٢) المصدر السابق : ج ٤ ، ص ١٤٧ — ١٤٨ . راجع الطبري : ج ٤، ص ٢٠٢ .

على النبي تبليغ المسلمين هذا الاختيار بنص واضح صريح ، ويصبح واجبا على المسلمين ، بعد النبي ، الخضوع لهذا الاختيار والاعتقاد به كجزء من الايمان ، او كأصل من اصول العقيدة كشأن الاعتقاد بالنبوة والنبي ، بحيث لا يكون الفرق بين النبي والامام الا بالوحي ، اي يكون الوحي خاصا بالنبي دون الامام ؟ . ام ان الخلافة منصب رئاسي لا يأتي اختياره من عند الله ، بل هو حق من حقوق المسلمين انفسهم ، فهم الذين يقررون طريقة اختيار الخليفة ، وهم الذين يقررون الصفات التي يرون ضرورة توفرها في من يتولى امر هذا المنصب فيهم ؟.

هذا الشكل الجديد من النزاع في امر الخلافة تفرع عنه لدى القائلين برفض كون الخلافة منصبا آلهيا ، نزاع اخر : هل واجب ان يكون الخليفة من بني هاشم في قريش ، ام واجب ان يكون من قريش بوجه عام ، ام يصح ان يكون من غير قريش في العرب ، ام يصح ان يكون من العرب وغير العرب من المسلمين حتى لو كان « عبدا حبشيا » كما قال الخوارج بعد ذلك ؟.

اما القول بأن الخلافة **حق آلهي** ، فهو القول الذي اخذ به انصار علي بن ابي طالب ، وصار بعد ذلك اصلا من اصول العقيدة والايمان عند الشيعة . وقد اقتضاهم ذلك ان يثبتوا **النص الآلهي** الموحى به على النبي باختيار علي اماما للمسلمين ، وان يثبتوا التبليغ النبوي لهذا النص . وهم يذكرون لاثبات ذلك نصوصا عدة ، ولكن النص الاكثر اعتمادا لهم والاقوى سندا تاريخيا واسلاميا، هو ما يسمى بـ « حديث الغدير » . وقصة هذا الحديث ، كما ترويها المصادر الاسلامية كافة . اي مصادر الشيعة والسنة على السواء ـ هي : ان النبي حين خرج من مكة عائدا الى المدينة بعد الحج الاخير ، ويسمى « حجة الوداع » ، اوحي اليه في الطريق : « يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك ، وان لم تفعل فما بلغت رسالته » (سورة المائدة ـ الآية ٦٧) . فامر النبي اصحابه فاجتمعوا ، في مكان عند غدير يسمى « غدير خم »،ثم دعا اليه عليا بن ابي طالب، فوقف الى يمينه ، ثم خطب ـ اي النبي ـ فقال : « لقد دعيت الى ربي (يقصد ان وفاته قريبة)واني مجيب،واني مغادركم من هذه الدنيا،واني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله، وعترتي، **اهل بيتي)) . ثم اخذ بيد علي ورفعها** بحيث يراها الجميع، وقال :

« يا ايها الناس ! الست اولى منكم بانفسكم !. » قالوا : بلى . فقال : « من كنت مولاه فهذا علي مولاه . اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه ، وانصر من نصره ، واخذل من خذله ، وادر الحق حينما دار » .

فلما انتهى النبي من خطابه ، قال عمر بن الخطاب مهنئا عليا : بخ ، بخ

لك يا علي . اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة » . ثم عاد النبي الى خيمته ونصب خيمة اخرى بجانبها لعلي . ثم امر المسلمين ان يبايعوه بالامامة، ويسلموا عليه بأمرة المؤمنين رجالا ونساء (١) .

هذا الحديث يتفق على صحته تاريخيا ، كما قلنا ، مختلف المذاهب الاسلامية ، ولكن يختلفون في دلالته . ومركز الاختلاف كلمة : « المولى » او « الموالاة » الواردة في الحديث . فالشيعة تقول ان الكلمة اطلقها النبي على نفسه اولا حين قال : « من كنت مولاه » وهي تعني هنا : من كنت ولي امره دينيا ، ثم اطلقها على علي ثانيا حين قال مباشرة : « .. فهذا علي مولاه » ، فهي اذن تعني بالنسبة لعلي ما تعنيه بالنسبة للنبي ، اي ان عليا في الحديث قد نصبه النبي وليا لامر المسلمين كما كان هو ، اي اماما لهم ، اذ لا يجوز في الاسلام ان يكون نبيا مثله ، لان محمدا خاتم الانبياء ولا نبي بعده .

غير ان الفرقاء الاخرين من المسلمين ، قالوا ان كلمة « المولى » او « الموالاة » ، وكل ما ورد في الحديث من افعال ومشتقات للكلمة، انما تدل على المودة والمحبة فقط ، وليست تعني النص على الامامة .

هذا جانب من النزاع في شكله الديني على مسألة الخلافة . وفي هذا الجانب نفسه قال بعض المسلمين ان النبي نص نصا خفيا على **خلافة ابي بكر،** لا على خلافة علي . وذلك ما يذكرونه من ان النبي امر الصحابة ، اثناء مرضه الاخير ، ان يصلوا جماعة وان يكون ابو بكر امامهم في صلاتهم هذه . فقالوا ان الامامة في الصلاة هي الامامة الصغرى ، وان ذلك يوحي باسناد النبي الامامة الكبرى الى ابي بكر ، وهي الامامة العامة في سائر شؤون الاسلام والمسلمين . وقد استند عمر بن الخطاب الى هذه الحجة في طلب البيعة لابي بكر يوم السقيفة (٢) . ويذكرون سندا اخر لخلافة ابي بكر عن النبي ، هو حديث روي عن محمد بن عمر باسناده الى محمد بن عمرو الانصاري انه سمع عاصما بن عمر بن قتادة يقول ان النبي ابتاع بعيرا من رجل الى اجل . فقال : يا رسول الله ان جئت فلم اجدك ؟. يعني بعد الموت . قال : فأت ابا بكر .. الى اخر الحديث (٣) . ويذكرون الى ذلك احاديث من هذا القبيل مفصلة في كتب الحديث والسيرة .

---

(١) من مصادر اهل السنة التي اوردت هذا الحديث : ابن تيمية في « منهاج السنة » ، جـ ٤ ، ص ٨ . ومن مصادر الشيعة : المجلسي في « حياة القلوب » ، ص ٣٣٩ .

(٢) طبقات ابن سعد : مج ٢ ، ص ٢٢٤ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٢٦ .

والجانب الاخر من النزاع على منصب الخلافة ، هو الجانب الـذي يدور على كون هذا المنصب **غير آلهي ، بل حقا للمسلمين** انفسهم يختارون لـه مـن يرونه الاصلح لامورهم . في هذا الجانب نشأت مشكلة قبلية ، ولعلها **طبقيـة** بوجه من الوجوه . فقد رأينا ـ من قبل ـ كيف تمسك كل من « المهاجرين » و « الانصار » بحقهم في منصب الخليفة . وهنا يبدو للمشكلة وجه هو اقرب ان يكون **طبقيا** لما سبقت الاشارة اليه مـن ان « الانصـار » كانـوا يتحسسون مشاعر شبه طبقية تجاه المهاجرين ، بسبب من التمايز الملحوظ بينهـم وبيـن « المهاجرين » الذين كان ظاهرا انهم هم « الفئة الاولى » البارزة في ما سميناه « المشاعية الاسلامية » في « المدينة » . وقد رأينا ، الى جانب ذلك، من يدخل طرفا اخر في التنافس على منصب القيادة العليا للسلطة الاسلامية . اذ رأينا ، مثلا ، حين انتهى امر الخلافة الى ابي بكر ، في مؤتمر سقيفة بني ساعدة ، ان ابا سفيان بن حرب (وهو ابو معاوية مؤسس الدولة الاموية) تخلف عن مبايعة ابي بكر ، وقال مثيرا زعماء قريش : « ارضيتم يا عبد مناف (١) ان يلـي هـذا الامر عليكم غيركم ؟ » (٢). وتقول المصادر ان بني هاشم وبني امية معا ـ بالرغم من اختصامهم ـ غضبوا ان يتولى الخلافة رجل من بني تيم ، اي ابو بكر . من هنا ظهرت آراء في الخلافة : هل هي حصر في فئة من قريش ، او فـي قريش جملة ، او هي حصر في العرب ، او هي للمسلمين جميعا ، عربا وغير عرب ؟.

كان شكل الصراع ، في كل ذلك ، دينيا ، وكانت الحجج لكل فريق دينية ايضا . لكنه اجتماعي ـ سياسي ، شبه طبقي ، بجوهره ومضمونه . فكبـار التجار من جهة ، والطامحون الى الثراء والتوسع في حملة الفتح من جهة، كانوا يرون في تسلم مقاليد الخلافة الاسلامية تحقيقا لمصالحهم الفئوية .

٥ - مشكلة « الشورى »

قلنا ان في المسلمين من لا يوافق على كون الخلافة **منصبا آلهيا** وقال هؤلاء ان النبي ترك امر هذا المنصب الى المسلمين يختارون له من يرونه اهلا للقيـام بشؤونهم العامة . لكن ، وقع الخلاف هنا في طريقة نصب الخليفة : ايكـون تعيينا ام انتخابا ؟. ومن الذي يحق له ان يتولى التعيين ، او من الذين لهم حق الانتخاب ؟.

لقد فرض الواقع نفسـه على كل رأي او جدل في المسألة ، وصار الواقع العملي هو النموذج الاسلامي التاريخي الذي يقرر وجه المسألة . فـان مؤتمـر

(١) عبد مناف احد اجداد القبائل القرشية . ويقصد ابو سفيان : يا بني عبد مناف ، اي يا قبائل قريش ..

(٢) اليعقوبي : ج ٢ ، ص ١٠٢ ـ راجع الطبري : ج ٢ ، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣ .

سقيفة بني ساعدة الذي اسفر عن نصب ابي بكر خليفة بمبادرة فردية من عمر بن الخطاب ، صار مرجعا في تحديد الرأي وطريقة الاختيار . ثم حـدث ان ابا بكر نفسـه ـ وباختياره الشخصي ـ عين عمر بن الخطاب خليفة بعده (١) . ثم اخذ عمر بطريقة اخرى سميت بطريقة « **الشورى** » . ذلك انه حين اصيب بالطعنة التي اودت بحياته قيل له ان يعين من يخلفه ، فاختار ستة رجال مـن الصحابة (٢) وعهد اليهم ان يجتمعوا ، بعد موته ، ثلاثة ايام ، فينتخبوا واحدا منهم خليفة للمسلمين ، وحدد لهم عمر طريقة الاختيار بصورة مفصلة ودقيقـة وموجهة الى حد انها تشير الى النتيجة التي توقعها علي بن ابي طالب، وهو احد الستة ، منذ خرج من مجلس عمر بعد ان اعلن ـ اي عمر ـ الخطة، فقال ـ اي علي ـ « لقوم كانوا معه من بني هاشم : ان اطيع فيكم قومكم لم تؤمروا ابدا . وتلقاه العباس ، فقال : عدلت عنا .. » (٣) وذلك ما حدث فعلا ، فقد نفذ عبد الرحمن بن عوف الخطة التي رسمها عمر قبيل موته ، بدقـة ، حتـى خـرج « **اهل الشورى** » باختيار عثمان خليفة ثالثا بعد عمر (٤) . اما بعد مقتل عثمان، في سياق الانتفاضة المعروفة ، فقد صار الامر لاختيار الناس بصورة عفويـة، اذ كان علي بن ابي طالب هو المؤهل يومئذ للاختيار ، فبايعه ناس، وحاربه ناس، وتوقف اخرون ، على نحو ما سنرى .

٦ - نظرة في « الشورى »

لقد قيل الكثير عن مبدأ « الشورى » في المؤلفـات الاسلاميـة ، حتـى وصفوا عهد الراشدين بانه « عهد الشورى » . فماذا يعني هذا المبدأ ؟. لقـد حدد بعض العلماء المسلمين المعاصرين مفهوم « الشورى » بانه التشـاور بيـن المسلمين في انتخاب الخليفة وفي شؤون الحياة العامة وشؤون « **الحكم فـي دولة الاسلام** » (٥) . فهل كان اختيار الخلفاء الراشدين متطابقا مع هذا المفهوم؟.

(١) في احدى الروايات ان ابا بكر اشرف ـ وهو في المرض الذي مات به ـ على الناس وهو يقول : « اترضون ان استخلف عليكم ، فاني والله ما الوت من جهد الرأي ولا وليت ذا قرابة. واني استخلف عمر بن الخطاب ، فاسمعوا له واطيعوا » ، فقالوا : سمعنا واطعنا ، (الطبري: ج ٤ ، ص ٥١) .

(٢) هم : سعد بن ابي وقاص، وعلي بن ابي طالب ، وعثمان بن عفان ، وعبد الرحمن بن عوف، والزبير بن العوام ، وطلحة بن عبيد الله .

(٣) الطبري : ج ٥ ، ص ٣٥ .

(٤) راجع تفاصيل عملية « الشورى » عند الطبري : ج ٥ ، ص ٣٥ ـ ٣٩ .

(٥) الشيخ مصطفى الزرقا : « الشرع بوجه عام ، والشريعة الاسلامية وحقوق الاسرة فيها». بحث نشر في كتاب « الثقافة الاسلامية والحياة المعاصرة » ، جمع وتقديم محمـد خلف اللـه ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ١٤٧ .

ان اللوحة التي عرضناها هنا تجيب عن السؤال . فهي تقدم الامر الواقع كما حدث بالتعاقب منذ خلافة ابي بكر الى خلافة علي . فهل نرى في هذا الامر الواقع تطبيقا عمليا لمبدا الشورى يصلح ان يقال عنه ما يقال في معظم المؤلفات الاسلامية المعاصرة ؟. انه لواضح – استنادا الى هذا النموذج التاريخي – ان مبدا الشورى لم يتخذ وضعه التطبيقي لدى ممارسة شؤون « الحكم في دولة الاسلام » ، بل اتخذ وضعا اخر لا يتطابق مع مبدا الشورى بمفهومه الذي يفسره علماء المسلمين ، حتى في عهد عمر ، رغم كونه العهد الراشدي الذهبي.

هذا ما يقال ، اجمالا ، عن مبدأ الشورى في سياق **التطبيق** فلننظر الان في الوضع **التشريعي** لهذا المبدا :

ليس في النصوص الاصول (القرآن والسنة) ما يقضي باعتبار الشورى مبدا تشريعيا صريحا ، اي اعتباره جزءا من الشريعة الاسلامية يجب التزامه كشأن التشريعات الواجبة الاتباع في النظم الاسلامية .. فان اظهر نص قرآني ورد بهذا الشأن هو : « .. وامرهم شورى بينهم » (١) . ان هذا النص لا يدل على « تشريعية » المبدأ ، لانه لم يرد في سياق التشريع في الآية، بل ورد خلال وصف « اخلاقية » المؤمنين و « سلوكيتهم » . وهو – اي هذا النص – يخلو من الدلالة على كونه خاصا بنظام الحكم ، ولو انه كان يحمل هذه الدلالة لكان من المستبعد ان يجري اختيار الخليفة على نحو ما جرى في اختيار الخلفاء الراشدين من اللجوء الى اعتبارات بعضها يرجع الى منافسات اسرية او قبلية او فئوية ، اذا لم نقل : شبه طبقية ، وبعضها يرجع الى مواقف ذاتية، وبعضها الى نوع من الشورى « الفوقية » التي حصرت « اهل الشورى » في اشخاص معدودين كان معروفا – سلفا – انهم لن يتفقوا على الاكثر كفاءة فيهم لمنصب الخلافة ، لما كان بينهم من خصومات سياسية ومن مواقف ترجع ، من جهة ، الى طموح كل منهم الى المنصب ، وترجع – من جهة ثانية – الى اتفاق «الاكثرية» – سلفا – على ابعاد علي بن ابي طالب عن قيادة دولة الخلافة .

اذن ، فمبدأ الشورى المستفاد من النص القرآني السابق ، مبدأ عام ومطلق ، غير محدد ، فليس من شأنه ان يعتبر ذا وضع تشريعي يقرر الطابع الخاص بنظام الحكم في الاسلام . ويعترف علماء المسلمين بان « الاسلام لم يحدد طريقة تحقيق الشورى »(٢) . لكن يمكن القول ان روح التشريع الاسلامي ، بوجه عام، يقضي باستبعاد النظام الوراثي الذي اختاره معاوية بعد ذلك، بدليل

(١) سورة الشورى : الآية ٣٨ .

(٢) الشيخ مصطفى الزرقا : المصدر السابق .

النص النبوي والذي يشير الى رفض الاسلام للنظام الذي يقوم على ما سماه النبي « ملكا عضوضا » . وهو تعبير مجازي يعني الملك الذي « يعض » عليه صاحبه ، بمعنى انه يتشبث به مستأثرا بامتيازاته لنفسه ولورثته ، او الذي « يعض » به على الامة ويفرضه عليها فرضا ؛ كما يفسره احد الباحثين المعاصرين (١) . غير ان هذا النص النبوي لا يكفي لاقامة وضع تشريعي محدد ايضا لمبدا الشورى . وليس ما يصلح لاضفاء هذا الوضع التشريعي على المبدا المذكور سوى السنة العملية ، اي سيرة النبي والخلفاء الراشدين في تصرفهم العملي . فقد كان النبي كثيرا ما يستشير الصحابة في بعض الامور قبل الاقدام عليها ، كما فعل – مثلا – قبل ان يقرر القيام بغزوة « بدر الكبرى »(سنة ٦٢٤م)، اذ استشار الصحابة واطال المشورة حتى وجد الموافقة منهم . وفي سيرة كل من الخلفاء الراشدين – عدا عثمان – امثلة من هذا القبيل، ولكنها جميعا تتصل بشؤون قضائية او ادارية ، او عسكرية ، ولا تعطي المبدا وضعه التشريعي الذي يشمل نظام الحكم . لذلك يصح الاستنتاج هنا ان الاسلام لا يحدد نظاما معينا من انظمة الحكم يوجب على المسلمين اتباعه دون غيره . اي ان مبدا الشورى يتحدد – في نهاية المطاف – بانه مبدا **استحساني** يوصي الاسلام بمراعاته حين تقتضي المصلحة العامة ذلك . بمعنى ان المصلحة العامة هي المرجع في اختيار نظام معين للحكم .

(١) المصدر نفسه .

١ – السياسة الاسلامية في الجزيرة

كان معظم التشريعات الاسلامية ، في السنوات الاولى للهجرة ، يتجه الى تحقيق مهمات المرحلة الاولى للاسلام، وهي مرحلة اخضاع مناطق الجزيرة كلها. وتوحيدها تحت رايته في مؤسسة تتخطى النظام القبلي الذي كان قد استنفد دوره التاريخي ، واقامة نظام اجتماعي اعلى منه في درجات التطور البشري الاجتماعي ، وتحويل مكة والكعبة الى مركز اسلامي يكون القطب الجاذب، بصورة شاملة ، لعرب الجزيرة جميعا .

حين مات النبي لم تكن هذه السياسة قد حققت اهدافها كاملة. فقد كان يخضع لسلطة الاسلام ، آنذاك ، سكان مكة والمدينة وبعض القبائل القاطنة في جوارهما خضوعا تاما . اما سكان المناطق الاخرى في الجزيرة ، لا سيما اليمن وحضرموت وعمان في الجنوب ، فلم يكونوا قد خضعوا كليا للدعوة الاسلامية. وقد كشفت **« حروب الردة »** هذا الواقع التاريخي ، على عكس ما يصوره المؤرخون العرب (١) في القرنين التاسع والعاشر . صحيح انه في عام الوفود ، بعد انتصار المسلمين على زعماء قريش وعودتهم الى مكة ظافرين ، قدمت وفود من مختلف انحاء الجزيرة الى النبي تعلن اسلامها او تعلن خضوعها لسلطان الدين الجديد . ولكن ظهر ان ذلك لم يكن يعبر عن الحقيقة كاملة . فقد راينا حتى بعض القبائل كقبيلة اسد وغطفان التي تقيم في جوار « المدينة » عاصمة الاسلام

---

(١) نقصد امثال : الطبري (تاريخ الامم والملوك) ، البلاذري « فتوح البلدان » ، الدينوري « الاخبار الطوال » الخ ...

بعد الهجرة ، ومركز قوته الاول ، قد انتهزت فرصة الحركة الارتدادية في مناطق اخرى من الجزيرة ، فاعلنت ارتدادها كذلك ؟ مستفيدة من الوضع العسكري في ذلك الحين ، اذ كانت النواة المركزية لجيش الاسلام غائبة خارج الجزيرة في محاربة الروم . ولقد امتدت الحركة الارتدادية هذه من البحرين وعمان على طول ساحل الخليج العربي من الشرق الى الجنوب الشرقي ، ومن هناك الى حضرموت واليمن في الجنوب ، ثم من هناك الى اليمامة ، اي ان هذه الحركة شكلت شبه نصف دائرة تحيط بالقسم الاكبر من الجزيرة العربية .

سميت هذه « حروب الردة » لانها كانت ظاهرة ارتدادية تشمل معنى الارتداد عن الطاعة للنظام الضرائبي (ضريبة الزكاة) عند بعض قبائل الجزيرة ، كما تشمل معنى الارتداد عن التدين بالاسلام عند قبائل اخرى في اليمامة . وهي بجملتها حروب يصح ان تطلق عليها بلغة العصر الحاضر حروب « الثورة المضادة » . والطابع الغالب عليها كونها ذات مضمون اجتماعي رجعي ، لانها – في جوهرها العام – تناهض الجانب التقدمي من الحركة الاسلامية .

٢ – العوامل الاجتماعية لحروب الردة

حروب الردة تمثل الجانب الاجتماعي من ردود الفعل التي احدثها فورا موت النبي ، اي ان هذه الحروب لا يصح ان تفسر كارتداد ديني فقط . فذلك تفسير احادي الجانب ومثالي . انما هناك عوامل اجتماعية تكمن في هذه الظاهرة :

لقد تحدثنا ، من قبل ، عن ظهور التفاوت والتمايز الاجتماعي بين فقراء القبائل المحرومين كل اشكال الملكية (ملكية الماشية مثلا في المناطق البدوية) ورؤساء هذه القبائل الذين كانوا الى جانب حيازتهم العملات النقدية عن طريق الخدمات التي يؤدونها للقوافل التجارية ، والى جانب تمتعهم بالمقتنيات الحضارية المنزلية الثمينة: كالسجاجيد والاواني والانسجة الصوفية والحريرية والخيم الممتازة ، يملكون قطعان الماشية الكثيرة ويحمون لها المراعي ويستأثرون بخيراتها ، في حين بلغ الفقر بافراد قبائلهم ان نشأت منهم فئة **الصعاليك** المعدمة كليا التي اضطرت للتشرد في البادية بعيدا عن مواطن اهلها ، واضطر بعض هذه الفئة لقطع الطرق وسلب القوافل والمسافرين .

كانت فئات الفقراء هذه تتطلع الى الاسلام عند ظهوره وانتشار دعوته التي تتضمن شجب الاحتكار والربا والظلم الاجتماعي ، كما تتطلع الى حركة تجد فيها الامل بتغيير اوضاعها الى الاحسن . ولكن رؤساء القبائل وقفوا من الاسلام

موقف التردد والقلق حفاظا على امتيازاتهم ومنافعهم . وقد ازدادوا ترددا وقلقا حين تبين لهم ان الاسلام يدعو لتحطيم اطار **الوحدة القبلية** ، واقامة وحدة جامعة تذوب فيها زعامتهم القبلية المطلقة ، ويصبحون خاضعين لسلطة فوق سلطة القبيلة آتية من خارج وحدتها الضيقة . من هنا تأخر خضوع هذه القبائل للدعوة الاسلامية الى ان بلغت هذه الدعوة مركز القوة الظافرة بعد فتح مكة ، وقد ظهر ان اقبال وفودها الى مكة بعد الفتح ، في العام الذي سمي « عام الوفود » لتقديم الخضوع والطاعة والاعتراف بالاسلام ، لم يكن الا نوعا من الاستسلام للامر الواقع ، او من الخوف ان تكتسحها قوة الاسلام الجديدة وهي خارجة على الطاعة . ومعنى ذلك – اجمالا – ان اسلام هذه القبائل ، او اسلام رؤسائها ، بتعبير اكثر دقة ، كان مهتزا من الاساس ، فهو كان اما مداورة امام القوة الغالبة وخوفا منها ، واما طمعا بالغنائم التي كان يحصل عليها المسلمون في حروبهم ويوزعونها على المحاربين .

هذا كله انما ينطبق على القبائل البدوية . ولكن هناك فريق اخر من سكان الجزيرة يختلفون وضعا عن اولئك . نعني بهم السكان الحضريين في اليمن واليمامة . فان هؤلاء كانوا يعيشون في ظروف انتاجية زراعية مستقرة ، وهم – لذلك – اشد **محافظة** على تقاليدهم وطرائق معيشتهم المستقرة ومعتقداتهم الخاصة التي تحمل شكلا من الوعي يرتبط باوضاعهم وظروف حياتهم تلك ارتباطا اكثر ثباتا . فهم بسبب من ذلك اكثر استعدادا لرفض التغيير ، واضعف نزعة الى التجديد. هذا من جهة . ثم انهم – من جهة اخرى – لم يكونوا يجدون الدافع القوي الى كسب الغنائم وما يقتضيه ذلك من الهجرة وترك الاستقرار وخوض المعارك . ثم هناك عامل **ثالث** ، هو وجود ادعياء « النبوة » في تلك المناطق الحضرية : اليمن ، وحضرموت ، وعمان ، واليمامة . هؤلاء هم ادعياء محليون يزعمون انهم « انبياء » . منهم مسيلمة المعروف اسلاميا باسم **«مسيلمة الكذاب»** في اليمامة . ومنهم امرأة من قبيلة بني تغلب تدعى « سجاح » كانت تزعم انها « نبية » ، وقد ظهر امرها في حروب الردة . اما مسيلمة فكان له نفوذ شخصي في منطقة اليمامة ، وكان – قبل ظهور الاسلام – يبدو انه يمثل دين **الحنفاء** هناك وانه كانت لمحمد به صلة قبل اظهاره الدعوة الاسلامية . وقد عمل مسيلمة في اليمامة على اجتذاب فريق كبير من سكان المنطقة الى نفوذه ، وقام اثناء حروب الردة بدور « الثورة المضادة » للاسلام في منطقته ، فدعاه المسلمون بـ « مسيلمة الكذاب » لادعائه النبوة . ويقول المؤرخون الاسلاميون انه حاول معارضة القرآن بنوع من الكلام المسجوع على غرار الاسلوب القرآني . ولكن ليس من الثابت ان هذا الكلام المنسوب اليه هو من كلامه بالفعل ، لان النصوص التي يذكرها له هؤلاء المؤرخون اشبه بالهذيان

الذي يأبى البحث العلمي ان يصدق بصدور مثله عن رجل عربي كانت له في تلك الفترة التاريخية مكانة بارزة في قومه مكنته من ان يوجد في منطقته تلك المعارضة القوية للاسلام حتى عهد ابي بكر ، بحيث احرز انتصارين على جيوش الخليفة . ولم تخمد هذه المعارضة الا حين جهز الخليفة جيشا كبيرا بقيادة خالد بن الوليد للقضاء عليها ، فقضى عليها بالفعل وقتل مسيلمة ، ولكن بعد ان فقد جيش الخليفة الكثير من الانصار والمهاجرين فيه ، وبذلك اخضع سكان اليمامة لسلطة الاسلام .

اما **اليمن** فقد اخضعت اثناء حروب الردة للاسلام بفضل انشغال اهلها حينذاك بمقاومة الحكم الفارسي الذي يحتل بلادهم ، ومقتل القائد لهذه المقاومة وهو « النبي » المحلي هناك الذي اغتالته زوجه ليلا في غرفته ، وهي ابنة الحاكم الفارسي ، وكان قد تزوجها رغما عنها بعد مقتل والدها . بفضل هذه الظروف استطاع جيش الاسلام ان يتغلب على المعارضين المرتدين عن الاسلام ، وان تصبح اليمن بعد ذلك خاضعة لسلطة الاسلام دون معارضة .

لقد استمرت **حركة الردة** تشغل الجانب الاكبر من مهمات الخليفتين الاولين : ابي بكر وعمر بن الخطاب ، ولكن الخليفة الثاني عمر استخدم في القضاء عليها نهائيا وسائل سياسية بارعة في المفاوضات السلمية مع رؤساء القبائل المرتدة ، وعدم اللجوء الى القوة الا حين لا تجدي هذه المفاوضات ، والواقع ان اكثر المناطق عنادا في حركة الردة واشدها مقاومة لسلطة الخليفة هي المناطق الزراعية ، ولذا كانت قبيلة بني حنيفة في اليمامة (منطقة مسيلمة) اخر من خضع لهذه السلطة بالقوة . كانت هذه العاصفة من الارتداد ثم التغلب عليها ، **من العوامل الحاسمة** في تمكين العرب ، منذ ذلك الحين ، ان ينطلقوا من داخل الجزيرة الى خارجها **في عملية تاريخية** ضخمة لم يكن من اثارها بنيان دولة ، ثم امبراطورية واسعة الاطراف وحسب ، بل كان من اعظم اثارها ــ بفضل بنيان هذه الدولة والامبراطورية ــ نشوء تلك الحضارة الفاعلة في التاريخ ، اجتماعيا وسياسيا وثقافيا . نقصد **بالعملية التاريخية** هذه ما يسمى **بالفتوحات** العربية ــ الاسلامية .

ج ــ حروب الفتح العربي - الاسلامي

١ – بدء حركة الفتح

لم يكن الاسلام ، عند موت النبي ، قد تجاوز حدود شبه الجزيرة العربية، بصفة كونه نظاما ، وان يكن قد وصل الى بعض البلدان المجاورة لشبه الجزيرة بصفة كونه دعوة دينية وعقيدة . فقد كان النبي ارسل بضعة وفود الى كثير من الملوك والامراء ، لا سيما ملكي فارس والحبشة ، لدعوتهم الى الاسلام . لكن طابع الدعوة كان سلميا على نحو من عرض اسس العقيدة ومبادئها الاجتماعية بملامحها العامة . ولم يستجب احد منهم للدعوة ،سوى ان ملك الحبشة تفرد باستقباله وفد النبي العربي بمودة وحفاوة .

لكن النبي كان يمهد الطريق لخروج الاسلام من جغرافيته العربية الى جغرافية العالم ، فقد جهز حملة عسكرية الى الشام عرفت بحملة « مؤتة » (١) ، خريف ٦٢٩ م ، بقيادة زيد بن حارثة (٢) ، على راس ثلاثة آلاف مقاتل (٣) ، اعدادا لاول مواجهة بين جيش الاسلام وجيش الروم المسيطرين، آنئذ ، على بلاد الشام . لكن هذه الحملة رجعت الى المدينة منسحبة من المعركة بقيادة خالد بن الوليد ، بعد مصرع قادتها بالتعاقب : زيد بن حارثة ، وجعفر ابن ابي طالب (جعفر الطيار) وعبدالله بن رواحة . فلم يكن لهذه الحملة ان تقوى على مواجهة جيش يتفوق عليها عدة وعديدا بما لا يقبل المقارنة . . كان

---

(١) « مؤتة » : اسم موقع شمال البتراء ، قريب من الطرف الجنوبي ـ الشرقي للبحر الميت.

(٢) زيد بن حارثة مولى النبي وولده بالتبني .

(٣) الطبري : جـ ٣ ، ص ١٠٧ (طبعة دار القاموس الحديث ـ بيروت) .

ذلـك قبل فتـح مكة . فلمـا حدث هذا الفتح بانتصار تاريخـي ، واعقبـه النصر فـي غزوة حنين ، والتغلب على الطائف ، عاد النبي الى فكرة المواجهة مع الروم فـي بلاد الشام ، وبدا التهيؤ للمواجهـة ، ثم كانت غـزوة **تبوك** فـي السنة التاسعة للهجرة (٦٣٠ م) . هذه المـرة كـان النبي نفسه يقـود جيش المسلمين ، وكان الوقت صيفا شديد الحرارة ، وتمويل الجيش الاسلامي لا يكفي نفقـة حرب طويلة مع جيش الروم . وقد عادت الحملة من تبوك دون ان تصطدم بقتال مع البيزنطيين ، لكنهـا حققت مهمتين : **اولا** ، كانت تجربـة وامتحانـا نافعين لمستقبل التعبئة النفسية لحروب الفتح المقبلة . **وثانيا** ، عقـد النبـي ، خلالها ، صلحا مع اهل بعض الواحات القائمة على طريق الشام بحيث اصبحت هذه الطريق اكثر امانا لجيوش الفتح في مقبل الايام (١) .

ثم حصل التمهيد للفتح مرة **ثالثة** في حياة النبي . ذلك حين عقد النبي لاسامة بن زيد بن حارثة لواء القيادة على سرية جهزت لتسير الى الشام ايضا . لكـن السريـة مـا كادت تتجمع على مقربة من « المدينة » استعدادا للمسيرة ، حتى مرض النبي مرضه الذي مات فيه . ومذ شاع نبأ مـوت النبـي تردد الصحابة في امـر هذه السرية ، هل تتابع وجهتهـا كمـا رسمها لهـا النبي ، ام يؤجل ذلـك الى وقت آخر ؟ . لكـن الخليفة الراشدي الاول ابا بكـر قرر ان تمضي السريـة لشأنهـا تنفيذا لرغبة النبـي . وما كان شأنها ، عمليا ، سوى ان بثت الخيول في قبائل قضاعة واغارت على ابـل من مشارف الشام في ارض الاردن ، وغنمت بعض الغنائم وعادت الى « المدينة » سالمة بعد غيبـة اربعيـن يومـا عنهـا (٢) .

فقد صح اذن ان الاسلام لم يخرج من حدود شبه الجزيـرة فـي حيـاة النبـي ، سوى انه مهد للخروج بهذه المحاولات الثلاث ، ومذ حان ان تبدا حركة الفتـح ، بعـد هذا التمهيد ، حدث حدثان : موت النبي ، واشتعال حـروب الردة ، فتـأجل بدء الحركة بعض الوقت .

بدات حركة الفتح العربي ــ الاسلامي خارج الجزيرة ، بصورة حاسمة ، في عهـد الخليفـة الراشدي الثاني ، عمر بن الخطاب . ففي خريف ٦٣٣ م ، اي قبل خلافة عمر بقليل ، كانت جيوش الفتح قد اخذت تزحف نحو باديـة الشام قاصدة سورية وفلسطين ، ومؤلفة من ثلاث كتائب ، كل كتيبة من سبعة آلاف وخمسمئة محارب . وفي السنة الاولى من خلافة عمر (٦٣٤ م) حدثت

(١) راجع المصدر السابق : ص ١٤٢ ــ ١٥٥ .
(٢) المصدر نفسه : ص ١٨٨ .

اول معركة حاسمة بالفعل في تاريخ العرب ، هي معركة القادسية غربي مدينـة النجف وعلى مسـافة ثمانية عشر ميـلا غربي الكوفة ، اي في المنطقة التي كانت تقوم فيهـا دويلة الحيرة العريقة التي كانت احد مراكز السيطرة الفارسية على بلاد مـا بيـن النهريـن (العراق) ، وكـان حكامهـا مـن العرب (المناذرة) الخاضعين لامبراطوريـة فارس . وقد كـان انتصار العرب فـي معركـة القادسية هذه اول الطريق الى فتح العراق بكامله ، وازالة السيطرة الفارسية نهائيا من بلاد مـا بيـن النهرين . وفـي ما بين عامي ٦٣٥ و٦٣٨ استكمل فتح بلاد الشام والعراق ، وتتابعت انتصارات الجيوش العربيـة الفاتحة فلم تنقض السنوات العشر التي كـان فيهـا عمر على راس الخلافة حتى كانت سوريـة ومصر وفلسطين والعراق وقسم كبيـر من بلاد فارس رهن الحكم العربـي ــ الاسلامي . وفي الخمسينات من القرن السابع كان الفتح قد شمل قسما من شمال افريقيـة وجزيرة قبرص . وهنـا تقف المرحلـة الاولى من مرحلتـي الفتح العربي . اما المرحلـة الثانيـة فتمتد من اواخـر القرن السابع الى اوائل القرن الثامن ، اذ اصبحت الدولة العربية تسيطر على بلدان ومسـاحات واسعة في كـل من آسية وافريقية واوروبة ، بعـد ان استمرت حركة الفتح اكثـر من سبعيـن عامـا .

٣ ــ آراء غربيه في اسباب حركة الفتح

تستوقفنا ، في هذا المجال ، اراء الباحثين الاوروبيين ، خلال القرنيـن الثامن عشر والتاسع عشر ، في تفسير حركة الفتح العربيـة ــ الاسلامية ، وتفسير الانتصارات الحاسمة التي احرزتهـا هذه الحركة . من هذه الآراء ، مثلا ، ان **التعصب الديني** الاسلامي هو الذي دفع عرب الجزيرة الى شن حروب الفتح على البلدان غير الاسلامية . ومنهـا ان الجزيرة العربيـة كانت تحـوي الكثير من الناس والقليل من الطعام ، فكانت حروب الفتح علاجا لهذا الخلل . وفي القرن العشريـن قال بعض المستشرقين ان الجفاف المسيطر على الباديـة قـد جعل الجزيرة العربية قليلة الماء والعشب ، وحرم اهلها وفرة الغذاء كمـا حرم ماشيتهـا وفرة العلف ، لذلك خرجوا منها باحثين عن العيش الوفير في البلدان الخصبـة (١) .

اما التفسير بالتعصب الديني فيمكن دحضه بأن كثرة المحاربين فيجيوش

(١) بندلي جوزي: من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام، دار الروائع بيروت ١٩٥٥ ، نقلا عن الامير ليوني كايتاني في : Annali dell islam Vol . 1 . 11

الفتح العربي ــ الاسلامي ، لم يكن الاسلام متمكنا من نفوسهم وعقولهم الى الحد الذي يدفعهم الى خوض المهالك دون ان يكون لهم من هدف سوى فرض عقيدة الاسلام على سكان البلدان التي افتتحوها وابطال الديانات التي كانوا يدينون بها . . لو ان الامر كان كذلك لما كان هؤلاء الفاتحون يرتضون من السكان المغلوبين سوى الدخول في الاسلام دينا واعتقادا . وذلك مخالف للواقع التاريخي مخالفة واضحة .

فانه من المعروف الذي لا يقبل الشك ان الفاتحين العرب قد ارتضوا من اولئك السكان البقاء على دياناتهم ومعتقداتهم مقابل ضريبة « الجزية » ، وابقوا لهم حرية ممارسة الطقوس الدينية وفق معتقداتهم تلك ، بل جعلوا هذه الحرية في جملة ما ضمنوا لهم من حماية ، واحسنوا معاملة رجال الدين المسيحيين بالاخص . والواقع ان العصبيات القبلية كانت لا تزال اكثر رسوخا من المفاهيم والعقائد والمبادىء الاسلامية في نفوس الكثرة من المحاربين في جيوش الفتح العربي ــ الاسلامي فضلا عما كان يتصف به الكثيرون من جهل بتلك المفاهيم والعقائد والمبادىء . فكيف ــ بعد هذا كله ــ يصح للباحث تفسير حروب الفتح بعامل التعصب الديني ، واهمال العوامل الواقعية .

ومن العوامل الواقعية هذه ما اخذ به التفسيران السابقان من خلل المعادلة بين كثرة السكان وقلة الطعام ومن الجفاف المتحكم في الجزيرة الذي كان يتطلب البحث عن وفرة العيش في البلدان الخصبة خارج الجزيرة .

لكن هناك العامل التاريخي الذي جعل هذه العوامل اكثر حسما وتاثيرا . نعني به عامل التطور التجاري داخل الجزيرة ونشوء فئة من كبار التجار العرب كانت تنمو نموا متسارعا بين القرنين السادس والسابع الميلاديين ، وهي تحمل في عوامل تكونها الاجتماعي تباشير ولادة مجتمع العلاقات الاجتماعية التجارية . ان هذه الفئة الاجتماعية كانت هي الجنين الطبقي لهذا المجتمع الجديد . وفي وقت ظهور الاسلام كانت هذه الفئة تتطور بوتيرة يضيق النطاق الداخلي عن استيعابها ، بحيث اصبح من ضرورات تطورها ان تتوسع الى خارج الجزيرة . وقد ساعدت الدعوة الاسلامية ،كدعوة شمولية ، على اذكاء مطامح التوسع لدى تلك الفئة ، وظهرت كأنما هي استجابة موضوعية لتلك الضرورة .

٣ ــ عوامل انتصارات الفتح

يبرز امامنا الآن هذا السؤال الكبير :

ــ كيف امكن للعرب ان يحققوا تلك الانتصارات الكبيرة بوجه جيوش نظامية ضخمة لاكبر دولتين متحضرتين (فارس وبيزنطية) حتى القرن السابع

الميلادي ، مع انهم ــ اي العرب ــ كانوا خارجين يومئذ ، الى ما وراء حدود جزيرتهم ، اول مرة ، كمحاربين فاتحين، وانهم كانوا ــ مع ذلك ــ خارجين من حياة لم تكن في مستوى من التطور يبلغ مستوى تطور بعض الشعوب الاخرى التي اخذوا يفتحون بلادها ويبسطون عليها سلطان دولتهم العربية ــ الاسلامية ؟ .

لقد وضع هذا السؤال منذ القديم ، ووضع الجواب عنه منذ القديم ايضا بشكل واقعات تاريخية هي بذاتها ناطقة بالحل الواقعي للمسألة . ان هذه الواقعات تعكس الصورة الكاملة تقريبا للظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي كانت تعانيها الدولتان المشار اليهما **اولا** ، وتعانيها الشعوب التي جاءها العرب فاتحين **ثانيا** . ثم ان هذه الوقائع وهذه الظروف تحدد الجانب **الموضوعي** المستقل عن ارادة العرب الذي ساعدهم على ان يؤدي الجانب **الذاتي** من جهتهم دوره الفاعل .

ماذا نعني اولا بتلك الواقعات التاريخية التي تمثل الجانب الموضوعي ؟ وماذا نعني ــ بعد ذلك ــ بالجانب الذاتي للعرب ؟.

□ نبدا بالاجابة عن السؤال الاول : حين بدا الفتح العربي ــ الاسلامي . كانت دولتا بيزنطة وفارس قد اضعفتهما الحروب الدائرة بينهما منذ زمن طويل في المناطق القائمة على اطراف الجزيرة العربية او قريبا منها : ما بين النهرين (العراق) وبلاد فارس من جهة ، وسورية وفلسطين ومصر وتركية بالاضافة الى شمال افريقية حيث كانت تسيطر بيزنطة حينذاك . وبسبب الضعف الناشىء عن هذه الحروب ، كانت الدولة البيزنطية والكنيسة التابعة لها تمارسان نوعا من الاضطهاد الديني في كل من مصر وسورية وفلسطين . وفي ذلك الحين كان هرقل امبراطورا لبيزنطة في سورية وكان يفرض على اهلها اثقل الضرائب واشدها ارهاقا لهم ، حتى كان الاستياء من ذلك قد اخذ يشيع في نفوسهم بمرارة ولا يجدون مخرجا من هذه الظروف القاسية . لقد تداخل الاضطهاد الاقطاعي للقوى المنتجة مع الاضطهاد الديني لرجال الكنيسة السوريين من جانب الكنيسة البيزنطية التي جعلت من سورية احد مراكزها الكبرى . وذلك مما خلق لدى رجال الكنيسة السوريين معارضة في وجه الحكم البيزنطي الاجنبي التف حولها مختلف الفرق والطوائف المسيحية المحلية ، اي ان هذه المعارضة كانت تتخذ مضمونا اجتماعيا في شكل ديني ، ولذلك اجتذبت اليها **فئات الفلاحين والحرفيين** ، حتى صارت تحمل مضمونا طبقيا .

ان ظروفا اقتصادية واجتماعية وسياسية ودينية كهذه ، من شأنها ان

تجعل ظروف الحرب عسيرة على الجيش النظامي المحارب ، اي الجيش الذي يواجه موجة الفاتحين غير النظاميين ، لانه لا يستند الى حماية داخلية من قبل السكان ، بل بالعكس يجد نفسه في وسط معاد يساعد على اشاعة الحرب النفسية الداخلية في صفوف جنوده ضد الدولة التي يحاربون تحت لوائها من اجل الدفاع عن سيطرتها الطاغية الظالمة .

ولنا ، هنا ، ان نقارن معنويات الجيش الهجومي بمعنويات الجيش الدفاعي ، اولا . وان نقارن ثانيا القوى التي تحمل طاقة الجديد النامي، بالقوى التي تحمل انهيار القديم المحتضر .. وان نقارن - ثالثا - حماسة المقاتلين يدفعهم الطموح الزاخر الى العيش الخصيب ، باسترخاء المقاتلين المسخرين الفاقدين ثقتهم بالدولة التي عنها يدافعون .. ونعتقد ان تفسير **ابن خلدون** لانتصار جيوش المسلمين ، رغم قلة عددهم وضعف عدتهم ، في الفتوحات ، على « جموع فارس في القادسية » وعلى « جموع هرقل في اليرموك » رغم تفوق هذه الجموع عدة وعديدا بما لا يقاس - نقول : ان تفسير ابن خلدون لهذه الانتصارات ، ليس بعيدا عن مضمون هذه المقارنات الثلاث ، وان بدا انه بعيد عنها من حيث الشكل التاريخي لوعي هذا المضمون (١) .

نضيف الى كل ذلك ان سكان بلاد الشام وبلاد ما بين النهرين ، لا بد انهم - بحكم الجوار - قد تسامعوا بما تحمله الدعوة الاسلامية من دعوة الى تخفيف الشقاء المادي عن الفقراء والمعدمين والمضطهدين . ولا بد ان شعوب تلك المناطق كانوا يتطلعون الى حركة ما ترفع عنهم كوابيس الظروف التي يعانون . وقد ظهر ذلك بالفعل عند فتح العرب بلاد سورية ، مثلا . اذ تبين ان استياء الناس فيها كان قد تحول الى معارضة سياسية واجتماعية للحكم البيزنطي كان لها شكلها الديني الصريح بما نشأ من فرق مسيحية من اهل البلاد الاصليين اجمعت على معارضة الكنيسة البيزنطية بوصفها المعبرة بشكل ديني عن ايديولوجية السلطة السياسية المحتلة . من هنا كان **الفلاحون والحرفيون** يمنحون تأييدهم لهذه الفرق الدينية انطلاقا من استيائهم ومعارضتهم لهذه السلطة ، ثم معارضتهم - بعفوية - لايديولوجيتها الاقطاعية المتمثلة دينيا بالكنيسة البيزنطية . يدل على صحة ذلك ما هو معروف من ان رجال الدين المسيحي المحليين كانوا، اثناء سيطرة بيزنطة على سورية وفلسطين ومصر ، محرومين التمتع

(١) ابن خلدون يضع هنا استبصار المسلمين في امرهم الذي يوحدهم ، بصيغته الدينية ، مقابل ما كان عليه اهل الدولتين الفارسية والبيزنطية من تباين اغراضهم بالباطل وتخاذلهم عن القاء الموت والمقاومة - (راجع المقدمة : طبعة بيروت ، ص ٢٨٢) .

بالمناصب الكهنوتية العليا التي كانت احتكارا لرجال الدين اليونان .

٤ - الممارسة العربية - الاسلامية لسياسة الفتح

ينبغي ، هنا ، ان نأخذ بالحسبان ان العرب ، حين خرجوا من جزيرتهم فاتحين ، لم يكونوا قد استكملوا - بعد - تطورهم نحو التكون الطبقي الذي كان قد بلغ مستوى معينا في البلدان المفتوحة ، حيث كانت علاقات الانتاج الاقطاعية ذات الطابع الشرقي ، هي السائدة .

ان هذا الواقع التاريخي كان سببا موضوعيا لنشوء مسافة شاسعة بين البنية المادية - الانتاجية والتركيب الاجتماعي لمجتمعات البلدان المفتوحة، وبين البنى السياسية والادارية لسلطة الفاتحين الحاكمين . بمعنى ان العرب الفاتحين لم يكونوا - من قبل - قد مارسوا نوع السلطة السياسية والادارية المتطابق مع نوع التشكيلة الاجتماعية التي وجدوها قائمة في البلدان المفتوحة . ذلك يعني ان العرب ، في صدر الاسلام ، لم يحكموا - طبعا - هذه البلدان كسلطة معبرة عن واقعها الاقتصادي - الاجتماعي . لذلك يأتي هذا السؤال : كيف ، اذن ، كانت سيرتهم مع شعوب هذه البلدان كحاكمين فاتحين ؟

ظهرت هذه السيرة في عهد الخلفاء الراشدين ، وفي عهد عمر بالاخص ، على الصورة التالية :

اولا : الاستيلاء على الغنائم التي يحرزها الفاتحون في ساحات المعارك من جيوش العدو المغلوبة . وهذه الغنائم كانت تقسم حسب تشريع الحرب في الاسلام بين المحاربين « وبيت المال » (خزينة الدولة) : للمحاربين اربعة اخماس ولبيت المال الخمس الباقي . ثم تقسم الاخماس الاربعة بين المحاربين حسب مراتبهم المصنفة تصنيفا يجمع بين الصفة القبلية و « الطبقية » (١) .

ثانيا - فرضوا على غير المسلمين ، من المسيحيين واليهود والصابئة (اهل

(١) تبرز الصفة القبلية و« الطبقية » المزدوجة في ما كان يحدث من تسلم شيخ القبيلة حصة قبيلته فيستأثر بها لنفسه ولاخص اقربائه حتى نشأت فئة غنية من رؤساء القبائل بحيازة الاموال والممتلكات الثمينة من غنائم الفتح ، وذلك على حساب الفئات البسيطة التي لم تتحسن حالتها المعيشية من مكاسب الفتوحات ، وفي عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان نشأت من اقربائه بني امية اريستوقراطية اموية فاحشة الثراء .

الكتاب » ضريبة « الجزية » وسُمي دافعو هذه الضريبة بـ « اهل الذمة » . ومعنى هذه التسمية ان المسيحيين واليهود من شعوب هذه البلدان يصبحون في « ذمة » العرب منذ انتهاء حرب الفتح او التصالح مع السكان والقبول بدفع الجزية . وكونهم في « ذمة » العرب يعني حماية العرب لحياتهم وملكياتهم الخاصة وحرياتهم الدينية والشخصية وحماية ممارسة شرائعهم وتقاليدهم التي كانوا يمارسونها قبل الفتح العربي . وفي هذا الموقف دليل جديد على بطلان النظرية السابقة التي اشرنا اليها والقائلة بأن **التعصب الديني** كان هو الدافع لحروب الفتح العربي . وفي ذلك دليل آخر ايضا على ان التبشير الاسلامي لم يكن هدفا مستقلا بذاته منفصلا عن الهدف الاجتماعي الذي تحدثنا عنه منذ قليل . بل سنرى ـ بعد ـ كيف ان بعض الحكام العرب في تلك البلدان لم يكن يشجع اهلها على الدخول في الاسلام حين راى ان دخولهم في الاسلام يقلل من واردات ضريبة « الجزية » الى « بيت المال » لان هذه الضريبة كان يعفى منها المسلمون او من يدخلون في الاسلام من اهل العقائد الاخرى (١) .

ثالثا ـ ضريبة « الجزية » هذه كانت تاتي العرب الفاتحين باموال ضخمة ، حتى قيل انه وصل الى « بيت مال » الخلافة في عهد عمر بن الخطاب من مصر وحدها نحو اربعة عشر مليون دينار ذهبي ، ومن العراق مئة مليون درهم فضي (كانت العملة الذهبية البيزنطية هي المعمول بها في العهود الاولى للفتح في البلدان التي كان يسيطر عليها البيزنطيون قبل الفتح ، وكانت العملة الفضية الفارسية هي المعمول بها في العراق واقاليم فارس) (٢) .

رابعا ـ اذا دخل في الاسلام واحد من « اهل الذمة » رفعت عنه « الجزية » واصبح يؤخذ منه بدلا عنها ، فريضة « الزكاة » الواجبة على المسلمين ، وهي اقل قيمة ونسبة من « الجزية » . والفلاح غير المسلم اذا اسلم وانتقل من الريف الى المدينة كان عليه دفع فريضة الزكاة (٣) ، اما اذا بقي في العمل الزراعي

(١) كان يعفى من الجزية بين اهل الذمة : النساء ، الاطفال ، المشلولون ، المجانين ، ورجال الدين .

(٢) كانت الجزية تدفع نقدا او عينيا كالثياب مثلا . وكان الحد الاعلى للجزية النقدية دينارا واحدا او ١٢ درهما عن الشخص الواحد سنويا . ثم صار هذا المقدار الحد الادنى ، فيؤخذ ديناران او ٢٤ درهما ، واحيانا اربعة دنانير عن الغني .

(٣) تجب الزكاة على كل بالغ عاقل شرط ان يكون المال ملكا تاما لصاحبه متمكنا من التصرف به . اما نوع المال الواجب فيه الزكاة فهو : الذهب ، الفضة ، الابل ، البقر ، الغنم ـ الماعز ، الحنطة ، الشعير ، التمر ، الزبيب . واما مقدار المال الذي يجب فيه الزكاة فيختلف باختلاف نوع المال : ١ ـ الذهب : في كل ٢٠ دينارا من الذهب نصف دينار ، وان نقص =

بالريف فتؤخذ منه ضريبة « الخراج » وهي ضريبة عقارية تؤخذ عن الارض من المحصول بنسبة العشر منه . وقد كان معظم سكان البلدان المفتوحة من الفلاحين ، فالانتاج الزراعي كان هو الطابع الانتاجي الغالب . ولذلك كان مورد « الخراج » يؤلف جزءا كبيرا من موارد « بيت المال » .

خامسا ـ سارت حركة تحول هؤلاء السكان من المسيحية وغيرها الى الاسلام سيرا بطيئا في العهود الاولى للفتح ، ولم يتعمد العرب المسلمون الفاتحون ان يبذلوا نشاطا تبشيريا مباشرا . وقد كان المال الوفير الذي كانت تجيء به « الجزية » الى « بيت المال » احد الاسباب في فتور حركة التبشير الاسلامي في البلدان المفتوحة . يدل على ذلك ما نجده في المصادر التاريخية من الاشارة الى بعض التدابير التي اتخذت لتحديد عدد الذين يسلمون من السكان المحليين ، لان كثرة اعداد الداخلين في الاسلام من « اهل الذمة » قد ادت الى اضعاف موارد الجزية ، ومن ذلك ـ مثلا ـ ما ذكره البلاذري (١) من ان الموظفين التابعين للحجاج والي الامويين على العراق كتبوا يشكون اليه هذه الظاهرة ، وهي « ان الخراج قد انكسر ، وان اهل الذمة قد اسلموا ولحقوا بالامصار » . يقصدون انهم اسلموا وتركوا اعمال الزراعة في الريف الى المدن . وبذلك قلت موارد ضريبة الخراج عن الارض ، وضريبة الجزية . فالملحوظ هنا ان كثرة الدخول في الاسلام كانت موضع الشكوى . ودلالة هذه الشكوى ذات قيمة في هذا المجال ، وهي الدلالة على ان المورد المالي للدولة كان في المركز الاول من الاهتمام ، بدل ان يكون اسلام السكان هو صاحب المركز الاول .

سادسا ـ كان مفهوم « اهل الذمة » خاصا بالمسيحيين واليهود الذين يصفهم القرآن بأنهم « اهل الكتاب » ، اي اهل التوراة والانجيل ، او بتعبير

= فلا زكاة . ٢ ـ الفضة : ليس في اقل من مئتي درهم زكاة ، وليس في ما بعد المئتين حتى يتم اربعون ، فيكون فيها واحد . ٣ ـ الابل : ليس في ما دون الخمس زكاة ، فاذا كانت خمسا ففيها شاة الخ .. ٤ ـ البقر : كل ثلاثين بقرة تزكى ببقرة حولية ، وليس في اقل من ذلك زكاة ، وفي اربعين بقرة مسنة بقرة (تفاصيل اخرى) . ٥ ـ الغنم : كل اربعين شاة تزكى بشاة ، وليس في الاقل زكاة (تفاصيل اخرى) . (ولا تجب الزكاة في هذه الانواع من الماشية الا بشروط هي : بلوغ النصاب المذكور ، عدم العمل ، مرور عام من عمرها .) ٦ ـ الغلات (الحنطة والشعير والتمر والزبيب) : ما يبلغ ٩١٠ كلغم تقريبا ، فما نقص عن ذلك فلا زكاة ، شرط ان تكون اصولها مملوكة لصاحبها . اما مقدار الزكاة فاذا كان الزرع يسقى اصطناعيا فالزكاة نصف العشر ، واذا كان يسقى طبيعيا (بنهر او عين او مطر) او كان بعلا ، فالزكاة العشر كاملا (راجع الشيخ محمد جواد مغنية : فقه الامام جعفر الصادق ، جـ ٢ ، ص ٥٩ ـ ١٠١) .

(١) فتوح البلدان : ص ٤٢٨ ـ طبعة اوروبا .

آخر : اهل الديانات السماوية التي اعترف بها الاسلام كديانات سابقة . ولكن ، بعد ذلك ، توسع مفهوم « اهل الذمة » في معاملة الفاتحين العرب للسكان المحليين ، فاصبح يشمل الصابئة والمجوس اجتهادا من بعض الخلفاء . وما ذلك الا لاكثار عدد الذين يدفعون الجزية ، اي لاكثار موارد هذه الضريبة . لذلك يمكن القول ان عدم رغبة العرب الفاتحين في توسيع القاعدة الاسلامية في البلدان المفتوحة يستند الى قاعدة مادية ، وان هذه القاعدة نفسها تصلح مستندا ايضا للتسامح الديني الذي تميز به حكم الفاتحين العرب .

سابعا ـ منذ اوائل الفتوح بادر الفاتحون العرب الى انشاء معسكرات خاصة بجيوش الفتح سميت « امصارا » ، وسمي كل معسكر « مصراً » . وهذه الامصار هي تلك المدن التي اصبحت مراكز رئيسة في الدولة العربية للنشاط الفكري والاقتصادي والسياسي ، كمُدن : البصرة والكوفة في العراق (انشئتا في عهد الخليفة الثاني عمر) ، والفسطاط في مصر (القاهرة اليوم ـ انشئت ايضا في عهد عمر) ، والقيروان في تونس (انشئت في عهد معاوية مؤسس الدولة الاموية) .

والظاهرة الاولى البارزة في مسالة هذه الامصار او المدن انها خُططت على اساس قبلي ، بمعنى ان التخطيط الاول لها قسّمها الى احياء ، وخص كل قبيلة بواحد من هذه الاحياء وسمي باسم القبيلة التي خُصت به .

والظاهرة الثانية البارزة ايضا ان كبار اغنياء مكة الذين عرفوا بالثراء قبل الاسلام والذين مهروا بالتجارة وتحصيل الارباح الوفيرة منها ، قد هاجروا الى الكوفة والبصرة ونقلوا اليهما نشاطهم التجاري واستثمار اموالهم ، وتبعهم عدد كثير من الحرفيين للعمل في خدمة الاغنياء ، حتى نشأت في المدن الجديدة ظاهرة طبقية واضحة الملامح وبرز فيها العمل الزراعي على ايدي الاسرى الارقاء والاحرار الفقراء .

والظاهرة الثالثة في هذه المدن هي ان قادة جيوش الفتح وكبار الاغنياء والتجار اقاموا في عزلة عن السكان المحليين متخذين من هذه المدن شبه قلاع منعزلة ، تشكل ظاهرة قلاع عسكرية وقلاع طبقية في وقت واحد .

ثامنا ـ لم يجر العرب الفاتحون على عادة الغزاة في تلك العصور من نهب المدن المفتوحة . بل اقتصروا على أخذ ممتلكات الاغنياء و« الاشراف » الذين كانوا يهربون من هذه المدن حين يدخلها الفاتحون . وتشمل هذه الممتلكات: الاموال المنقولة والمقتنيات والعبيد والقصور . اما الاراضي فلم تؤخذ الا في عهد

عثمان ، الخليفة الثالث ، حين اخذ الحكام الامويون من اقربائه يؤلفون ارستقراطيتهم الغنية على حساب خزينة الدولة وفقراء العرب وفقراء البلدان المفتوحة .

٥ - استنتاجات مهمة

ماذا نستنتج من هذه الملحوظات الثماني مجتمعة متكاملة ؟ .

نستنتج امرا بالغ الاهمية في تقديرنا ، وهو ما تكشفه لنا هذه الملحوظات من كون العامل الديني ليس هو العامل الحاسم بين العوامل الدافعة لحركة الفتح العربي ، بل يبدو لنا من مراجعة ما سجلناه في هذه الملحوظات واحدة فواحدة ، ومن النظر اليها مجتمعة متكاملة ، ان للعوامل الاجتماعية دورها المؤثر دفعا وحسما في خروج العرب من محيط جزيرتهم الى المحيط الفسيح الزاخر بالحياة والنشاط والتنوع .

لا يمكن انكار الدور التاريخي الذي كان للعامل الديني الاسلامي بين عوامل الفتوحات هذه ، لا سيما لدى الذين شاركوا فيها مخلصين لاسلامهم وايمانهم . لكن الامر الذي نبحثه هنا ليس **الارادة الذاتية** عند امثال هؤلاء المؤمنين ، بل الامر **الموضوعي** الذي حفز جميع الارادات المتدفقة من مختلف قبائل الجزيرة الى معارك الفتح بما هو اشبه بالمغامرة ، ان لم يكن المغامرة كلها. فان الواقعات التاريخية التي سجلنا بعض اثارها في ما سبق ، لا تستطيع ـ عند التحليل ـ الاقناع بان العامل الديني وحده كان يدفع تلك الجموع الى ساحات المعارك والمخاطر ، بوجه اقوى دولتين في العالم المتحضر آنذاك ، دفعا قويا حافلا بكل عناصر الحيوية والبسالة .

اضافة الى هذا الاستنتاج الاول من الملحوظات الثماني السابقة ، نسجل النقاط التالية :

١ ـ في مقابل الاضطهادات الاجتماعية والدينية والمذهبية التي كانت تمارسها السلطات البيزنطية والفارسية ، تقدم الفاتحون العرب الى السكان المحليين ، لدى دخولهم البلدان المفتوحة ، بمبادىء وشعارات راى فيها هؤلاء السكان املا في تغيير ظروف حياتهم الى ظروف افضل منها .

٢ ـ رفع الفاتحون العرب شعار : لا حرب الا ضد الذين يرفضون الصلح ثم شعار : « لا اكراه في الدين » ، وانهم اذا دخلوا بلدا بصلح كان لاهل هذا

البلد الامان والحماية لارواحهم واموالهم ولحرياتهم الشخصية والدينية . ومـا كانت غنائم الحرب الا مـن البلدان التي ابـى رؤساؤهـا الا الحـرب ورفضوا الصلـح .

٣ ــ اقتصرت الغنائم على ما كـان لدى مؤخرات الجيوش المحاربة ، وعلى امـوال الاغنياء وقصور النبلاء الذيـن هربوا من المدن . وحتـى البلدان التـي دخلهـا العرب بحرب من غير صلح لم ينهبوا مدنهـا ولم يسلبوا اهلهـا اموالهم سـوى امـوال اولئك الذيـن اشرنـا اليهم من الاغنياء والنبلاء .

٤ ــ اتاح الفاتحون العرب لرجال الديـن المسيحيين مـن اهـل البـلاد الاصليين ان يتولوا هم المناصب الروحية العليا ، بدلا من رجال الدين اليونـان الذيـن كانت تفرضهم الكنيسـة البيزنطيـة على المؤسسات الدينية في سوريـة وفلسطين ومصر . ومن هنا نـال الفاتحون تأييد رجال الديـن المحليين هؤلاء، بل اصبحوا دعـاة للحكم العربي في هذه البلدان .

٥ ــ ساوى الفاتحون في ضريبة الارض (الخراج) بين العرب المشتغلين فـي الزراعة وغير العرب . ومن هنا كسبوا تأييد هذه الفئة من السكان .

٦ ــ كان التجار المحليون يربحون اموالا كثيرة من الفاتحيـن ، لان هؤلاء كانوا يبيعون ما ياخذونه من الغنائم لاولئك التجار باثمـان بخسة ، بالرغم مـن ان كثيرا من هذه الغنائم كانت ثمينة جدا . وذلك لجهل العرب القادميـن مـن الجزيرة باقيام تلك النفائس. ومن هنا كان التجار المحليون حريصين على استمرار حسن العلاقـة بينهم وبيـن الفاتحين .

٧ ــ بالرغم من ان العرب كانوا ، في عصر ظهـور الاسلام ، يوشكون ان يدخلوا المجتمع الطبقي ، لم يكونوا قد بلغـوا مرحلـة المجتمع الطبقي المتطـور التي كانت قد بلغتهـا البلدان المفتوحة يومئذ . ولذلك ابقوا اجهـزة السلطـة الاقطاعيـة في هذه البلدان على مـا كانت عليه ولـم يستولوا عليها ، ولم يشاركـوا فيها مباشرة في اوائل عهد الفتح . ثم لذلك ايضا لم يدخلوا مشاركين في عمليـة الانتاج الاجتماعي ، بـل ظلوا فـي عزلة عـن هذه العملية ، وبذلك ظلـوا ايضـا في عزلـة عـن العمليـة الاجتماعيـة نفسهـا بعض الزمـن ، محافظين على الاقامة في معسكراتهم (المـدن المنشاة حديثـا عقب الفتـح) . ومحافظيـن بذلك ايضـا على تقاليدهم القبلية الغالبة ، تسيطر عليهم الخشية مـن ذوبـان عنصرهم العربي في العناصر الاخرى غير العربيـة . مـن هنـا

بقيت سلطات الاقطاعيين في هذه البلدان تتمتع بمراكزها وامتيازاتها الطبقية ، فلم يكـن لدى هؤلاء الاقطاعيين اذن مـا يدعوهم الى اثارة المتاعب و« الثورات المضادة » بوجـه الفاتحين العرب .

٨ ــ ظهر ، اثناء عملية الفتح ، شعار : ان العرب هـم جيش الاسلام . وبمقتضى هذا الشعار كان يسمح للعرب وحدهم من سكـان البلـدان المفتوحة الاصليين ان ينتظموا في سلـك الجيوش العربية العاملة في هـذه البلدان . وبفضل ذلـك انضمت الى هذه الجيوش قبائل عربية كانت تعيش فـي العراق وسوريـة منذ زمن بعيد قبل الفتح العربي ، ومنهـا القبائل التي كانت تابعـة لدولة المناذرة في العراق ولدولـة الغساسنة فـي سوريـة ، ومعظمها كانت مسيحية ، وقد اسلم بعضهـا وبقي بعضهـا الاخر على المسيحية . ومن هنـا ــ اخيرا ــ ضمـن الفاتحون العرب كذلك تأييد القبائل العربية القاطنـة فـي البلدان المفتوحة ، سواء كـان ذلـك بدوافع عنصريـة او قبليـة ، ام بدوافع ماديـة حفاظا على امتياز المساواة التامة بينهـا وبين الفاتحين المنتصرين .

ان هذه اللوحة،بتكامل خطوطها ، تستطيع ان تقدم للباحث اضواء كاشفة يمكنه ان يستعين بهـا على رؤيـة كثير من الحقائق التاريخيـة : الاجتماعيـة والسياسية والفكرية . ولكـن ينبغي ان نذكر هنـا ان هذه الملحوظات كلهـا لا تنطبق الا على فترة محدودة من تاريخ السيطرة العربية على البلدان المفتوحة . وربمـا صـح لنـا ان نقول ان معالم هذه اللوحة بدات تتغير منذ عهد الخليفـة الراشدي الثالث ، عثمـان . وسيتضح لنـا ذلك بعـد قليل (١) .

ــ ولا بد من الملاحظة ، اخيرا ، ان الفاتحين العرب قد اتخذوا ــ وفقـا لتوصيات القرآن وتشريعات عمر بن الخطاب بشأن سياسـة الفتح ــ قاعـدة جديرة بالتقديـر تتعلق باستراتيجيـة الفتح وتكتيكه معا . وهي عـدم البـدء بالحرب المسلحة ، وعدم اللجوء الى استخدام السلاح الا في حـالات ثلاث (٢) :

الاولى : الدفاع ضد الاعتداء . (« وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا . ان الله لا يحب المعتدين » ــ (سورة البقرة ، الآية ١٩٠) .

الثانية : حمايـة الضعفاء وانقاذهم من ظلم او هلاك :

(١) استندنـا ، في معطيات هذا القسم من البحث على كتب التشريع الاسلامي ، ومنهـا ــ بالاخص ــ كتاب «الام» للشافعي ،وكتاب « الفقه على المذاهب الخمسة »للشيخ محمد جواد مغنية .

(٢) منير القاضي : بعض نواحي عامة في الاسلام (كتاب « الثقافة الاسلاميـة والحيـاة المعاصرة » ــ ص ١٢٥) .

« ومالكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان ، الذين يقولون : ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها واجعل لنا من لدنك وليا ، واجعل لنا من لدنك نصيرا » (سورة النساء ، الآية ٧٥) .

الثالثة : حين تقابلهم المعارضة بالسلاح ، اي حين يكون البدء باستخدام السلاح من قبل المعارضين . « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله، فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين » (سورة البقرة ، الآية ١٩٣) . « واذا جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله » (سورة الانفال ، الآية ٦١) .

٦ – نظام عمر بن الخطاب

يرجع معظم خطوط الصورة كما رسمناها لنظم الفتح الاسلامية ، التي طبقت خلال المرحلة الاولى لعملية الفتح العربي ، الى الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب . فقد استخلص هذا الخليفة من القواعد العامة للشريعة الاسلامية ومن اجتهاداته الخاصة الجريئة تفاصيل خطة عملية تطبيقية لسياسة الجيوش الفاتحة وسياسة القبائل التي ينتمي اليها المحاربون وسياسة البلدان المفتوحة . ونحن نلحظ بين خطوط هذه الصورة بعض الايجابيات وبعض السلبيات . ولعل بين الايجابيات ما يصلح ان ينطبق عليه الى حد ما اصطلاح انغلز : « الديموقراطية العسكرية » . فقد كانت العلاقة بين قادة جيوش الفتح وجنودها قائمة على اساس من هذه الديموقراطية الواسعة نظريا ، وان بقيت محدودة عمليا بسبب من بقاء سيطرة التقاليد القبلية التي تجلت – بالاخص – في مسألة توزيع الغنائم التي رأينا سابقا كيف كانت تخرق فيها المبادىء في اعطاء رؤساء القبائل اسهم الجنود البسطاء الذين ينتمون الى قبائل هؤلاء الرؤساء . ومن ايجابيات نظام عمر ايضا تأسيسه بعض قواعد « الدولة » بمعناها الحقوقي . فقد اسس عمر اول « ديوان » في الاسلام . (نوع من الادارة الحكومية يشبه الوزارة) وكان الغرض الاول من تأسيسه تسجيل اسماء من يستحقون ان توزع عليهم غنائم الفتح واموال الصدقات ، وتسجيل اصنافهم ومراتبهم حسب نوع الاستحقاق . وكان يراعى الترتيب التالي في التوزيع : زوجات النبي اولا ، ثم صحابة النبي ويأتي المهاجرون في اولهم ثم الانصار ، ثم اسماء القبائل المشاركة في معارك الفتح والقاطنة في الاقاليم المفتوحة . وبالرغم من ظاهرة هذا التمييز في المراتب ، كان تأسيس الديوان ظاهرة حضارية تكمن فيها اولى ملامح « الدولة » الجنينية . وهذا – بالتحديد – ما يسمى بـ « نظام عمر » تاريخيا .

غير ان من **سلبيات** انظمة الفتح التي رسمنا صورتها السابقة ، او من

سلبيات التطبيق العملي لهذه الانظمة ، تلك الظاهرة الانعزالية التي اشرنا اليها . نعني انعزال الفاتحين العرب عن عملية الانتاج الاجتماعي وعن الحياة الاجتماعية بصورة عامة ، وحصر نشاطهم ضمن معسكرات الفتح ، بما كان يرافق ذلك من دلالة على شعورهم بانهم عنصر فوق عناصر السكان المحليين ، ومن تقسيمات قبلية فيما بينهم . اما ما كان يرافق ذلك ايضا من **تمايزات طبقية** فقد كان ظاهرة طبيعية تقتضيها مرحلة التطور الاجتماعي التي كان العرب لا يزالون ، آنئذ ، في الخطوات الاولى نحوها .

ان دور عمر بن الخطاب ، على طريق هذه المرحلة ، كان تمهيدا لتأسيس الدولة بمفهومها التنظيمي. فهو لم يدع قادة جيوش الفتح يتصرفون كما يريدون، بل كان بالاضافة الى وصاياه الصارمة في تطبيق القواعد السابقة الذكر ، وبالاضافة الى تشديده الاوامر الداعية الى التسامح في معاملة سكان البلدان التي تقصدها جيوش الفتح – كان بالاضافة الى ذلك وغيره ، يعمل برقابة صارمة ايضا لاحصاء المحاربين وتحديد مراتبهم وانتماءاتهم وتسجيل ذلك بدقة في سجل « الديوان » الذي اصبح في عهده مؤسسة ادارية منظمة طوّرها الخلفاء الامويون بعد ذلك . كل هذا رغبة منه في ان توزع غنائم الفتوحات بنظام محدد لا يتأثر برغبات قادة الجيوش . والى جانب ذلك كان عمر يراقب سلوك الحكام الذين يعينهم على البلدان المفتوحة ويطالبهم دائما بالتقارير الدقيقة عن هذا السلوك ، ويعاقب بشدة وحزم كل من يبلغه عنه من اولئك الحكام انه انزل ظلما باهل تلك الامصار ، او سلب احدا حقه . وقد دعيت تدابيره وتوجيهاته واجتهاداته تلك بـ « **نظام عمر** » . وقد يشمل « نظام عمر » تلك السياسة التي اتبعها في خلافته تجاه المسيحيين العرب من سكان سورية وفلسطين والعراق . فهو – اولا – امر ان تفرض عليهم اثقل الضرائب ليدفعهم بذلك الى الدخول في الاسلام ، معللا هذا تعليلا يلفت النظر بقوله ان **هؤلاء عرب وان العرب هم جيش الاسلام** . وهو – ثانيا – اباح لهؤلاء العرب المسيحيين ، حتى اذا لم يدخلوا في الاسلام ، ان يخدموا في الجيش العربي الفاتح متساوين بالحقوق كلها مع العرب المسلمين في حين لم يكن يباح لغير المسلمين من اهل البلدان المفتوحة ان يشتغلوا في هذا الجيش .

هل يمكن ان نستفيد من هذين الموقفين لعمر تجاه العرب المسيحيين هؤلاء ان عمر كان يرمي الى تكوين عصبية عربية ، لا الى « عصبية »اسلامية تتجاوز العرب ؟ .

انني اميل الى الاجابة بالايجاب ، دون النفي !.

د - عملية التفاعل الاجتماعي والثقافي

١ – تأخر عملية التفاعل

مسألة التفاعل الاجتماعي والثقافي ، او التفاعل الحضاري بوجه عام ، بين العرب وشعوب البلدان المفتوحة ، مسألة تاريخية لا جدال فيها ، واثرها في تطور التفكير العربي والمجتمع العربي ، هو ايضا من الظاهرات التاريخية الكبرى التي لا تقبل الجدل كذلك ، وسنتحدث في هذه المسألة كثيرا فيما بعد. ولكن يعنينا الان ان نعرف : متى ظهرت بدايات هذا التفاعل ، وكيف ظهرت ؟.

يمكن القول هنا ، ان ظروف الفتح المعقدة التي شغلت الجاليات العربية في البلدان المفتوحة بمسائل الحماية العسكرية والتنظيمات العسكرية والادارية والضرائبية ، قد اخرت عملية التفاعل هذه . وقد عرفنا منذ سطور كيف حكمت هذه الظروف على العرب الفاتحين ان يعيشوا في البلدان المفتوحة منفصلين عن حياة السكان الاصليين ، ومنفصلين ـ بالاخص ـ عن عملية الانتاج المادي ، مستقلين بحياتهم اليومية في تلك المعسكرات التي انشأوها لجيوش الفتح وللمهاجرين من اهل الجزيرة مع هذه الجيوش ، حتى ليصح القول بأن الجاليات العربية في هذا العهد كانت تغلب عليها صفة الجاليات العسكرية . حتى اجهزة الحكم والنظام الاداري والمالي كان يبدو عليها حينذاك طابع الانفصام ، من حيث ضعف العلاقة بين هذه الاجهزة وبين حياة السكان الاصليين ، فهي اجهزة « فوقية » تعيش على سطح الحياة في تلك البلدان وتتعامل مع اشياء الحياة الخارجية دون الاتصال باعماقها .

لذلك يمكننا القول ان ظروف التفاعل الاجتماعي والثقافي لم تكن قد

توفرت بعـد في عهد الخلفاء الراشدين ، ولذلك لا نرى من آثاره شيئـا يلفت النظر . ولكن ، ما كادت هذه الظروف تتوفر بحكم الاستيطان الثابت وتعمق جذور الجاليات العربية في الارض التي استوطنوها وتطـور شكل « الدولة » واجهزتهـا العليـا والدنيا في البلدان المفتوحة **ودخول العرب في عملية الانتاج المادي وتوطد ملكياتهم العقارية وغير العقارية** ـ نقول : ما كادت ظروف التفاعل الاجتماعي والثقافي تتوفر بالفعل ، بحكم هذه العوامل كلهـا ، حتى رأينا آثار هذا التفاعل تبرز بوضوح ، وتفعل فعلها التاريخي الذي اشرنـا اليه ، وسنبحثه ـ بعد ـ بامعـان .

بهذا التحليل الواقعي ـ التاريخي للمسألة ، يمكـن فهم الظاهرة التي يرى فيهـا بعض الباحثيـن المعاصريـن ان العرب قد رفضوا ثقافات الشعوب التي دخلت في دولتهم الفسيحة . فالواقع ان الظاهرة هي **تأخر** عمليـة التفاعل بين العرب وهذه الشعوب ، اجتماعيا وثقافيا ، وليست هي **الرفض** . **والتأخر** هـو واقع موضوعي له عوامله الموضوعية التي اشرنا اليها . اما **الرفض** فهو عمل ذاتي **ارادي** . لكـن العمليات التاريخيـة لا يمكـن ان تتحقـق بالارادات الذاتية . لذلك لا يمكـن تفسير الظاهرة المذكورة بمثل القول التالي :

« في عهد عمر استطاع العرب ان يضموا اشتاتا من الممالك المختلفة اصحاب الثقافات المتباينة : مصر وفيها الاسكندرية معهد العلوم في ذلك الوقت ، وفارس والعراق وهمـا زاخران بالمذاهب المختلفـة دينيـة وفلسفيـة كالنسطورية والمزدكيـة والمانوية ، والشام وكان يضم اليعاقبة وغيرهم مـن ارباب الديانات القديمـة (...) وبذلـك اصبـح فـي متنـاول العـرب ضـروب مـن المعارف تستطيع ان تغترف منه **لو شاءت** . ولكن المسلمين ، فـي بدء الامر ، **تحت تأثير اعتزازهم بالدين وأنفـة منهم ان يكونوا تلامذة لمن أضحوا من رعاياهم، قد رفضوا هذه الثقافات واعرضوا عنها** الا في القليل النادر ، ولم يقبلوا علـى اصحابها الا بعد ان انزلتهم ظروف الحياة من مقام السيادة » (١) .

ان هذا النمط من تعليل الظاهرات الاجتماعية ـ التاريخيـة يعوزه المنهج العلمي . فان قضيـة التفاعل بيـن الشعوب ، اجتماعيا وثقافيا ، من القضايـا الكبرى المعقدة التي تخضع لظروف موضوعية هـي ايضا معقـدة بالطبـع ، وظروف العرب ، في بداءة عهد الفتح ، كانت من هذا النوع . فهم ـ كما اشرنا منذ قليل ـ لم يكونوا ، من حيث علاقاتهم مع شعوب البلدان المفتوحة ، فـي

(١) حمودة غرابة : ابن سينا بين الدين والفلسفة ، ص ٢٢ .

وضع يسمح ان تجري فيه عمليـة التفاعل الاجتماعي والثقافي مع هذه الشعوب، لانهم وضعوا انفسهم ، خلال المرحلة الاولى ، في عزلة عـن مجالات النشاط الاجتماعي لها ، اي انهم لم يكونوا قد دخلوا ـ بعد ـ ذلـك الحقل الذي تجري فيه ، حسب القوانين الموضوعية ، عملية التفاعل .

اذن ، ليس صحيحا ان العرب **رفضوا** ثقافات هـذه الشعـوب ، وليس صحيحـا ايضا ـ البتة ـ ان رفضهم ـ لو انه حدث بالفعل ـ كـان يمكـن ان يمنـع حدوث التفاعـل المذكور .

يضاف الى ذلـك ان القول بعدم اقبال العرب على اصحاب تلـك الثقافات « الا بعـد ان انزلتهم ظروف الحياة من مقام السيادة » ليس صحيحا من الوجهة التاريخية كذلك . ونحـن لا ندري مـا تحديد الزمن الـذي يرى الباحث ان ظروف الحياة انزلت فيه العرب من مقام السيادة . فلعله قصد الزمن الذي برز فيه الفرس او الاتراك على مسرح الحكم في الدولة العباسية ، لاننـا نستبعـد ان يكـون قصد زمن سقوط الدولة العربيـة نهائيـا في القرن الثالث عشر . فاذا كان عهد العباسيين هو الذي قصد ـ وهذا يحتاج الى مناقشة كذلك ـ فان الباحث اذن قد اخرج عهد الامويـين من حسابه في هذه القضية . ذلـك لان تأثر العرب بثقافات تلـك الشعوب واوضاعها الحضارية كانت تبرز لـه فـي عهـد السيادة الامويـة العربيـة الخالصـة مظاهر فكريـة وحضارية لا يمكـن لباحث ان ينكرهـا او يتجاهلها ، ولنـا في الافكار الفلسفية والاسلوب المنطقي التي ظهرت لدى الفرق المتعـددة ولا سيمـا المعتزلـة ، وفي مؤسسات الدولة الامويـة الاداريـة والماليـة والسياسية وغيرها ، شواهد ناطقـة بهـذا التأثر دون ان نجـد في ذلـك ما يصح تسميته **بالرفض** الذي يقول به الباحث .

٢ ـ التشريع الاسلامي في عهد الفتح

يمكـن القول انه حتى اثناء ظروف العزلة العربية في اوائل عهـد الفتح، انفتحت امـام حركـة التشريع الاسلامي آفاق جديدة للتطور فـي اتجاه اعمال العقل والراي الشخصي ، او ما يسمـى فـي علم الشريعـة او علـم الفـروع بـ « الاجتهاد » . وقد تحدثنا ، من قبل ، في هذا الموضوع . ولكن المسألة هنا ان ظروف الفتح قد خلقت حاجات واسعـة وخصبة لتطوير التشريع الاسلامي على اساس النظـر العقلي ، اي « الاجتهاد » بالراي .

فان « الاجتهاد » في التشريع ـ كما رأينـا في الفصل الثانـي ـ قـد استخدم قبل ظروف الفتح ، ولكـن في نطاق ضيق محدود بقـدر ما كانـت

ظروف الحياة العربية في نطاق الجزيرة ضيقة محدودة . بل يمكن وضع المسألة بطريقة اخرى ، بحيث نقول ان القواعد التشريعية الاسلامية العامة الواردة في المصدرين الاساسيين للتشريع الاسلامي : القرآن ، والسنة ، كثيرا ما كانت ترد – اي هذه القواعد – في اطار حادثة جزئية معينة ، ثم تنطلق من الجزئي الى الكلي لتصبح قاعدة عامة . وعلى هذا يصح القول ان تلك القواعد العامة كلها تقريبا انطلقت من حادثات ومناسبات جزئية متكررة في حياة العرب داخل الجزيرة ، وهي محدودة نسبيا ، فكان من السهل تطبيق النصوص الجاهزة على الكثير من الحادثات الجديدة على نحو من التماثل .

ولكن الحياة العربية بعد تطور الحركة الاسلامية كانت تتوسع شيئا فشيئا، والعلاقات الاجتماعية كانت تأخذ طريقها الى التطور والصيرورة ، فكان على التشريع الاسلامي ان يواجه الحاجات والمشكلات التي يخلقها هذا التطور، وان يطبق قواعده العامة عليها بنوع جديد من التطبيق يحتاج الى النظر العقلي . من هنا نقول ان حركة تطبيق التشريع الاسلامي على الحادثات والمشكلات الجديدة في حياة العرب والمسلمين ، فسحت للفكر ان يتحرك ويحاكم الاشياء محاكمات فيها اثار النظر العقلي . ثم جاءت ظروف الفتح العربي فوجد الخلفاء والصحابة امامهم في هذه الظروف الجديدة كليا ما يستوجب تعميق النظر العقلي في امر التشريعات العامة او الخاصة عند تطبيقها على ما يمارسونه من حالات لم يمارسوها من قبل . وكان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب اجرا الخلفاء الراشدين على الاجتهاد بالراي في هذه الحالات الجديدة.

فقد رأينا عمر هنا « يجتهد » في امور كثيرة ، فيلغي تشريعا كان على عهد النبي ، ويعدّل تشريعا ، وينظر نظرا خاصا في تشريعات اخرى ، مستخدما في ذلك فهمه المرن لعلاقة الظروف بالتشريع، او بالعكس .ونذكر من امثلة اجتهاداته الغاؤه حصة المؤلفة قلوبهم من الصدقات ، وهم الذين كان النبي يعطيهم من اموال الصدقة ليتألفهم على الاسلام ، لضعف ايمانهم ، او لدفع شرهم او لعلو منزلتهم في قومهم ، وذلك وفاقا للآية القرآنية « انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم .. » (سورة التوبة ، الآية ٦٠) . وقد استند عمر في الغاء ذلك الى زوال العلة التي بني عليها النص ، وهي نصرة الدعوة الاسلامية في بدء الاسلام ، اذ ان هذه العلة كانت قد زالت بعد ان قويت شوكة الاسلام في ايامه (١) .

وظاهر من هذا التعليل لاجتهاد عمر في هذه المسألة ان الفكر العربي هنا اصبح يتجه الى استخراج القواعد العامة من النصوص والتصرف بالاحكام

(١) صبحي المحمصاني : « المسلمون : تأخر نهضتهم ، ملاءمة الشريعة لحاجات العصر الاجتماعية » في كتاب « الثقافة الاسلامية والحياة المعاصرة » – ص ١٧٧ .

التشريعية وفق العلل المتغيرة مع تغير الحاجات الطارئة والظروف الاجتماعية المستجدة .

وكذلك نلحظ ان الصحابة الذين انتشروا في الامصار يتولون مهمات القضاء او الادارة او القيادة ، قد اخذوا بهذا النهج من الاجتهاد بالراي طوال عهد الخلفاء الراشدين ، حتى ظهر ان هناك تضاربا وتخالفا في اجتهادات بعضهم بالنسبة لاجتهادات البعض الاخر ، وحصلت من ذلك شكاوى لدى الخلفاء من هذا التضارب والتخالف في الاجتهادات التشريعية .

وبالاجمال : نرى ان تسجيل هذه الظاهرة « الاجتهادية » يضع امامنا اشارة التحرك في الفكر العربي على هذا الشكل ، لنراقب تطوره بعد عهد الخلفاء الراشدين وانتقاله من المناخ التشريعي المحض الى مناخ التفكير في العقائد الايمانية نفسها ، بعد ان كان الامر في عهد النبي ان يقول هو **كلمة الوحي** « فلا يستطيع مؤمن ان يجد عنها محيصا » وان لا يظهر خلاف بين المسلمين الا « قضي الامر فيه برده الى رسول الله » .

وفي هذا المجال نعود الى تلك الخلافات التي برزت منذ اللحظات الاولى لوفاة النبي حول مسألة الخلافة ، وما لجأ اليه المختلفون في هذه المسألة من استخدام كل فريق الاحتجاج لموقفه براي « اجتهادي » في منصب الخلافة بحد ذاته ، او في تأويل النصوص والمواقف المنقولة عن النبي تأويلا يتفق مع اهداف كل فريق . ومعلوم ان الخلاف في هذه المسألة كان في عهد الخلفاء الراشدين يتحرك كلما تصادمت المواقف والمصالح والاراء في تنظيم شؤون الفتح وادارة البلدان المفتوحة وفي القضاء ، وكلما قضى خليفة وقام مقامه خليفة جديد . ولكن لم يتطور هذا الخلاف الى مذاهب فكرية بمعناها النظري الا في اواخر عهد الخلفاء الراشدين وبداية عهد الامويين ، وعلى التحديد : في خلافة علي بن ابي طالب ونشوب المعارك المسلحة بين حزبه وحزب الامويين . فقد انكشفت هذه المعارك عن نشوء مذهب **الخوارج** الذي اقام لنفسه قواعد **نظرية** استمدها لا من قواعد التشريع الاسلامي وحسب ، بل – بالاغلب – من المفاهيم الايمانية ذاتها « مجتهدا » في استخراج مفاهيم منها وفق المواقف التي حددتها له **معركة صفين** بين علي ومعاوية ، كما سنرى بعد .

وعلى كل حال : يمكننا القول هنا – اخيرا – ان عهد الخلفاء الراشدين بما وجد فيه من ظروف جديدة اهمها ظروف الفتح ، قد خطا فيه الفكر خطوات ملحوظة نحو معالجة المسائل والمشكلات التي وضعتها امامه تلك الظروف

بنوع من النظر المتحرر ـ الى حد ما ـ لا في الامور التشريعية وحدها ، بل كذلك في بعض الامور المتصلة بالمفاهيم الايمانية بالذات ..

وينبغي لنا ان نلحظ الان ان هذه الخطوات في المجال التشريعي ، او في مجال النظر العقلي ، كانت احدى العلامات الاولى على ان عملية التفاعل الاجتماعي ـ الثقافي ، بين العرب وشعوب دولتهم الواسعة ، قد بدأت بالفعل آنذاك ..

٥ - اول ثورة اجتماعية في الاسلام

١ – بين حركتين

نقول عن الثورة التي حصلت في عهد الخليفة الثالث ، عثمان بن عفان انها: اول ثورة اجتماعية في الاسلام . نقول ذلك دون ان نكون قد نسينا حركة الارتداد التي استوجبت « حروب الردة » . ولكننا نرى فرقا بين « الثورتين » هو الذي يحملنا على وصف الثورة ضد عثمان بانها الاولى من نوعها في الاسلام . فان حركة الارتداد بالرغم من كونها نتاج عوامل اجتماعية اوضحناها في مكان آخر من هذا الفصل ، كان لها طابع « الثورة المضادة » للاسلام . في حين ان الثورة على عثمان متصالحة مع الاسلام ، بل هي تتسلح بمفاهيم الاسلام ذاتها ، وتنطلق من حرص الثائرين انفسهم على تطبيق قواعد الاسلام وشرائعه تطبيقا عادلا وسليما وفق روح التشريع الاسلامي كما كانوا يفهمونه ويؤمنون به . من هنا نرى انها اول ثورة في الاسلام من نوعها بالفعل .

٢ – اريستقراطيه أمويه

مات عمر بن الخطاب ، عام ٦٤٤ للميلاد ، بعد ان ترك طابعه الخاص على انظمة « الدولة » الاسلامية التي يرجع اليه فضل كبير في وضع اسسها العملية . ومن آثاره في هذا المجال ما احدثه من تعديلات في نظام الضرائب ومن اجتهادات في تطبيق ضريبتي الجزية والخراج ، واعفاؤه من اعفي من الضريبة الاولى ولا سيما اعفاء الذين يدخلون الاسلام من الاديان الاخرى . وفي عهده بديء بفرض ضرائب اخرى ورسوم على الصناعات الحرفية .

ثم ان من آثاره المعروفة ايضا ذلك التقليد الذي اتبعه في سياسة البلدان المفتوحة من التسامح الديني ومن الحرص على مراقبة سلوك الولاة الحاكمين في تلك البلدان من قبله واخذهم بالشدة والحزم حين يبلغه عنهم شيء من اعمال الظلم للسكان ، حتى كان يبادر الى عزل بعضهم ومصادرة الاموال والممتلكات التي يكون هذا الوالي او ذاك قد انتزعها من اصحابها ظلما واستأثر بها .

تلك كانت سيرة عمر الذي اشتهر في المؤلفات التاريخية الاسلامية وغير الاسلامية بلقب « عمر العادل » . ولكن ، ما ان جاء عثمان بن عفان الى سدة الخلافة بعده حتى ظهرت على سلوك الولاة الحاكمين في الامصار مظاهر جديدة تنبىء بان سياسة عمر وسيرته تواجهان تغييرا وانحرافا خطيرين. فقد بدا الناس يحسون ان الاموال المتجمعة من ضرائب الجزية والخراج وغيرهما ، لا تذهب الى « بيت المال » ، وانما تذهب الى فئة الحكام الذين ولاهم الخليفة الثالث عثمان على الامصار ، وهم في الاغلب من اسرته وعشيرته في بني امية ، فاذا بهذه الاموال تتكدس ثروات كبيرة في جماعة معينة من اهل « المدينة » ، عاصمة الخلافة الراشدية ، ثم يبدو تدريجيا ان قد نشأت في هذه العاصمة طبقة جديدة من ذوي الثراء الفاحش ، ونشأت فيها مع نمو هذه الطبقة مرافق الترف والرفاهية المادية المتنوعة .

هذا التغير الجديد يقتضينا ان نتحدث قليلا عن عثمان نفسه : انه ينحدر من منشأ ارستقراطي في قريش ، او من **الفئة العليا** التي كانت لها السيادة المطلقة في مكة قبل ظهور الاسلام . فهو من بني امية احد الفروع العشرة لقريش واظهرها غنى وسطوة في مكة ايام الجاهلية ، فهم المسيطرون والمنظمون لشؤون التجارة المكية ، ولا سيما آل ابي سفيان من بني امية . وابو سفيان هذا هو الذي كان يقود حملة الاضطهاد والخصومة الضارية ضد محمد منذ اظهاره دعوة الاسلام . وعثمان نفسه الذي ينتمي الى هذا الفرع الاموي في قريش كان في الجاهلية من كبار اغنياء الفرع الاموي . وبالاضافة الى منشئه « الطبقي » هذا كان حين تولى امر الخلافة بعد عمر شيخا طاعنا في السن قد فقد السيطرة الكاملة على ارادته لو انه شاء ان تكون له ارادة في غير الاتجاه المنحرف الذي اتجه اليه الولاة الامويون الذين اختارهم لحكم الامصار من اقرب اقربائه . على ان « الدولة » العربية ــ الاسلامية كانت حينذاك قد اتسعت رقعتها كثيرا ، فكيف يمكن ان يحكمها في هذا الحال خليفة جلس في مكان عمر بن الخطاب وهو يحمل الى مقام الخلافة كل هذه الخصائص المميزة له عن سلفه العظيم ؟.

ويبدو ان هذه الخصائص كان يعرف معظم الصحابة ما سيترك من آثار

سلبية على سياسة « الدولة » . فلما ظهرت هذه الآثار بالفعل كانت النقمة على سياسة عثمان تشمل مختلف احزاب المسلمين في « المدينة » قبل ان تنفجر هذه النقمة في صفوف بسطاء المسلمين والكادحين في سائر الامصار . ومن الطبيعي ان يكون حزب علي بن ابي طالب من اشد الناقمين حينذاك . لانهم يرون في مجيء عثمان الى منصب الخلافة ، وحرمان علي هذا المنصب ثالث مرة ، مع رؤيتهم الفارق الكبير بين الرجلين من حيث المؤهلات الشخصية والاسلامية معا ، ظلما جديدا لا لعلي نفسه وحسب ، بل ظلما جديدا كذلك **للحق الالهي** الذي يعتقدون انه يختص عليا بالخلافة منذ عهدها الاول .

٣ — ثورة البسطاء

لقد تمادى بنو امية الحاكمون في الامصار من قبل عثمان ، بسياسة جمع الثروات لانفسهم . ولكن لم يجمعوها من عائدات الضرائب التي اقرتها التشريعات السابقة وحسب ، بل زادوا في ذلك فاخذوا يجمعون هذه الثروات الفاحشة من فرض ضرائب جديدة جائرة وباهظة على الناس ، ومن اغتصاب سكان البلدان المفتوحة املاكهم واراضيهم ، حتى انشأ هؤلاء الحكام طابعا شبه اقطاعي للدولة ، اذ اصبحوا من كبار المالكين للمزارع والعقارات ، فطبعوا الدولة كلها ، في انظار سكان الامصار، بطابعهم شبه **الاقطاعي** الجديد. فاخذ الاستياء بين الناس ينمو ويتسع ويمتد في صفوف البسطاء والكادحين بالاخص ، وفي صفوف الاحزاب السياسية في « المدينة » ، ولا سيما الذين ازيحوا منذ ابتداء عهد عثمان عن مراكزهم والذين خابت مطامحهم في تلك المراكز .

هكذا تجمعت في الاعماق وعلى السطح اسباب **الانفجار** الذي احدث ما سمي في تاريخ الاسلام بـ « الفتنة الكبرى » ، او « فتنة عثمان » . ولكن الذين سموه هكذا لم يكن يعنيهم ان يفكروا بالمغزى التاريخي والاجتماعي لهذه « الفتنة » . ولذلك اختاروا لها الاسم البعيد عن حقيقتها . اما حقيقة هذا الانفجار ومغزاه فيكمنان في انه انبثق من جماهير الناس البسطاء ،من عرب وغير عرب ، وكلهم من المسلمين الحريصين ــ كما قلنا ــ على ان يبقى الاسلام وان يسود بالروح نفسها التي دخلوا فيه من اجلها ، هي روح التغيير الاجتماعي باتجاه تحسين احوالهم المادية وتخفيف الفوارق التي كانت قائمة بينهم وبين **الفئات العليا** التي بدات تنمو على حساب شقائهم . لم يتهم احد من مؤرخي الاسلام اولئك الوافدين عام ٦٥٦ من مصر والعراق الى مكة حجاجا مؤمنين ، بانهم خارجون على الاسلام ، او انهم كانوا يدبرون « ثورة

مضادة » للدولة الاسلامية . بل يؤكد المؤرخون ان هؤلاء وفدوا الى الحج يحملون مع ايمانهم بالاسلام استياءهم ممن يظلمونهم ويغتصبون ارزاقهم ويكدسون الثروات باسم الاسلام . لقد وفدوا يشكون الى الخليفة ، عثمان ، سوء معاملة اقربائه الحاكمين بأمره ، ثم يطلبون اليه ان يعتزل منصب الخلافة ، لا كراهية للخليفة نفسه ، بل لان اعتزاله الخلافة كان العلاج الوحيد للمشكلة التي يعانيها اهل الامصار ، مشكلة عجز الخليفة عن السيطرة على تصرفات اقربائه الذين يحكمون هذه الامصار باسمه . ولكن عثمان رفض هذا الطلب ، فلم يستطع ممثلو الامصار كبح جماح نقمتهم ونقمة البسطاء الاخرين من مواطنيهم الذين اوفدوهم بطلبهم ذاك ، فحاصروا داره ، وقاوم الحصار انصار عثمان ولم يكن لهذا الانفجار ان ينتهي الا بمصرع الخليفة نفسه ، وانتظار الثائرين ان يقوم على رأس الخلافة رجل يستطيع القضاء على الاسباب الاجتماعية لهذه **الثورة الجماهيرية** الاولى في الاسلام . ولا بد هنا من القول بأن المنشأ الاجتماعي الذي خرج منه عثمان — كما اشرنا — كان عاملا اساسيا في رفضه اعتزال منصبه ، كما كان عاملا اساسيا في سيرته التي اوجدت اسباب الثورة ، ومنها بالخصوص مظاهر البذخ المادي في حياته الخاصة حتى قيل انه منح ابنته من « بيت المال » عند زواجها ٦٠٠ الف درهم كلها من اموال الجزية والخراج ، اي من جهد الكادحين على الاكثر .

٤ – ظهور الخوارج

... وبالرغم من ان جماعة من الاحزاب المناوئة لعلي بن ابي طالب ، وفيهم عائشة بنت ابي بكر ، وطلحة والزبير ، كانوا من المحرضين على قتل الخليفة عثمان ، لتفضيله بني امية عليهم في المناصب الكبرى وبالرغم من ان عليا بن ابي طالب قد بعث بولديه : الحسن والحسين الى دار عثمان للدفاع عنه ، لانه كان — اي علي — يدرك ما سينشأ عن مقتله من محنة للاسلام باستغلال ذوي المصالح والمطامع مثل هذا الحادث لاثارة الفتن — بالرغم من ذلك كله ، نجد اولئك الجماعة انفسهم الذي شاركوا في التحريض على قتل عثمان ينقلبون فجأة فور مقتله الى مطالبين بدمه ، داعين الى الاخذ بثأره ، متهمين عليا بن ابي طالب نفسه بالتحريض على قتله . وذلك خشية ان تصير الخلافة بعد عثمان الى علي بالذات فتتعرض زعاماتهم ومصالحهم الى خطر اشد من الخطر الذي كانت تتعرض له في حكم عثمان وبني امية .

وهنا استغل هؤلاء مكانة عائشة في نفوس المسلمين بوصف كونها زوج النبي وبنت الخليفة الاول ابي بكر ، واستغلوا ما كان عند عائشة من احقاد

قديمة تضمرها نحو علي ، فاثاروها ضده بحجة انه قاتل الخليفة لكي تهيج نفوس المسلمين الذين وجدوا في قتل الخليفة حادثا خطيرا وفاجعا. وقد كان عند عائشة من الاسباب الذاتية ما جعلها تستجيب لكل هذه المؤثرات على الفور . فحملت قميص عثمان المخضّب بدمه حين مصرعه تستثير به مشاعر الناس ،حتى استطاعت بمعونة خصوم علي جميعا شن تلك الحرب المعروفة بـ « حرب الجمل » في البصرة ضد علي بن ابي طالب راكبة على جمل في مقدمة المحاربين ناشرة قميص عثمان .

كانت « حرب الجمل » هذه هي «الفتيل» الذي فجّر من جديد كل دوافع الصراع السياسي والاجتماعي الذي بدأ عند منماة محمد . وبالرغم من انتصار جماعة علي في هذه الحرب — حرب الجمل — بقي « الفتيل » يثير الانفجارات المتوالية ، ولكن على صعيد اخر : صعيد الخلاف هذه المرة على من يكون الخليفة بعد عثمان ؟

كان **علي بن ابي طالب** هو المرشح الوحيد ، موضوعيا ، لهذا المنصب حينذاك ، لانه كان منذ بداية عهد الخلفاء الراشدين يذكر في عداد المرشحين ثم كان « ينتخب » غيره . وعند مقتل عثمان لم يبق من اولئك المرشحين سواه ، فكان المفترض ان يكون هو صاحب المنصب الان تلقائيا في نظر جمهور المسلمين دون منازع . ولكن « فتيل » حرب الجمل من جهة ، ووجود امير قوي من بني امية على الشام يحمل زعامة الامويين وارستوقراطيتهم ومطامحهم من جهة ثانية ، قد احدثا تغييرا في الموقف لم يكن يتصوّر احد ، اول الامر ، انه سيكون .

كان معاوية بن ابي سفيان هو امير الشام عند حدوث «الانفجار » وكانت امارته هناك قد امتدت منذ عهد عمر بن الخطاب . وفي هذا الزمن الطويل الذي اقامه حاكما على الشام وثق علاقات حسنة مع الفئات النافذة والغنية في سورية ، وذلك بمراعاته التامة لمصالحها الطبقية ، **اذ ابقى اجهزة المحاكم والشرطة في ايدي كبار الملاكين العقاريين المحليين واغنياء المدن وكبار التجار من السكان الاصليين ، وابقى الحواجز الجمركية على حدود سورية بالرغم من كون هذه البلاد صارت جزءا من الامبراطورية العربية ،وفرض مع ذلك ضرائب جمركية عالية على البضائع المنافسة للمنتجات السورية المتطورة** ، ثم انه — اي معاوية — اعفى من الضرائب كافة رجال الدين على اختلاف اديانهم . بهذه السياسة ساعد معاوية هذه الفئات السائدة على امتلاك حريتها الكاملة في استثمار غالبية سكان سورية ، فضمن بذلك تأييدها الكامل له ، وضمن مع ذلك عطف رجال الدين جميعا على حكمه .

يضاف الى ذلك انه طوال عهد عثمان كان الحاكم المطلق على سورية ، وانه استخدم مركزه شبه المستقل ، او المستقل فعلا ، بتحضير قاعدة اخرى لضمانة بقائه في هذا المركز الخطير الشأن ، هي **القاعدة العسكرية** . فقد انشأ هناك **جيشا قويا** كان واضحا انه جيش معاوية بالذات ، وليس وحدة من وحدات جيش الدولة بصفته الشاملة .

لسنا ندري : أكان معاوية ، حين اعتمد هذه السياسة بمختلف تفاصيلها ، يريد ان يستخدمها لضمانة استمراره **اميرا** على الشام تابعا للخليفة - ايا كان الخليفة - ام كان يفكر بالفعل ، منذ بداية امارته هناك ، بالتحضير لاعلان نفسه خليفة للمسلمين في الوقت المناسب ؟.

ليس المهم ان نعرف ماذا كان يفكر او ينوي معاوية من قبل . وانما المهم الان ان نعرف ان هذه الخطوط العريضة لسياسته التي كان يطبقها في سورية قبل « الانفجار » الاخير، قد جاءت، في « **الوقت المناسب** » ، دعامة مادية ملموسة لاعلانه الدعوة لنفسه خليفة للمسلمين ، منازعا بذلك المرشح الاول ، في نظر جمهور المسلمين ، لهذا المنصب ، اعني عليا بن ابي طالب . وجاء هذا الذي سميناه « الوقت المناسب » دعامة اخرى لمعاوية . ونقصد به « **القتيل** » الذي بدأت « حرب الجمل » باشعاله ضد علي .

لقد بايع فريق من جمهور المسلمين عليا بالخلافة ، في المدينة والبصرة والكوفة . وبالرغم من انه - اي علي - لم يعزل معاوية عن الامارة على سورية، بل ابقاه في منصبه ذاك ، مراعيا - كما نعتقد - تلك الظروف كلها التي كان معاوية قد حصّن بها نفسه تحصينا بارعا - نقول : بالرغم من ذلك لم يجد معاوية في هذه المبادرة من علي ما يدعوه الى القناعة بمركز الامارة على سورية ما دامت الظروف « المناسبة » قد تهيأت كلها لتحقيق طموحه الى مركز الخلافة نفسه . وطموحه هذا لم يكن طموحا شخصيا وحسب . بل كان ذلك تعبيرا كذلك عن طموح هذه « الطبقة » الارستوقراطية الاموية العريقة ، التي لم ينشئها عهد عثمان انشاء جديدا ، وانما تطورت في عهده من ارستوقراطية قبلية في الجاهلية ، الى ارستوقراطية « طبقية » اصبحت في هذا العهد - اي عهد عثمان - ذات وجه شبه اقطاعي ، واصبحت في الشام سندا وجهازا « رسميا » للطبقات المحلية السائدة المستثمرة .

فاذا اضفنا الى كل ذلك ما كان لعلي بن ابي طالب نفسه من خصائص ترجع ، من جهة ، الى منشئه **الهاشمي** المناوىء **للاموية** الجاهلية والاسلامية معا ، وترجع من جهة ثانية الى كونه معروفا في الاوساط الاسلامية كافة باخلاقيته الطوبائية المتمسكة بمفاهيم الحق والعدل والخير على نحو مطلق

تمسكا يأبى عليه المهادنة مع من يعتقد فيهم الانحراف عن هذه المفاهيم - اذا اضفنا الى كل ما تقدم خصائص علي هذه ، استطعنا ان نفهم موقف معاوية في مختلف جوانبه ، وموقف « الطبقة » او « الطبقات » ، والفئات التي تساند معاوية في منازعته لعلي امر الخلافة .

في مناخ هذه الظروف كلها ، اشتعلت **حرب « صفين »** (1) بين جيش العراق (جيش علي) ، وجيش الشام (جيش معاوية) . وكان **« القتيل »** الذي اشعلته اولا « حرب الجمل » لا يزال يمتد حتى فجر حرب صفين سنة ٦٥٧، اي بعد عام من مقتل عثمان ، او من **الثورة الجماهيرية** ضد حكم عثمان .

ومن حرب صفين هذه انبثق **الخوارج** ، فنشأ بهم مذهب اسلامي جديد، اي **حزب سياسي** جديد . ولكن بين غلافي المذهبية الدينية والحزبية السياسية كانت تكمن « ايديولوجية » اجتماعية ذات مضمون **ديموقراطي** يعارض المضمون **الاريستوقراطي** او « **الطبقي** » - اذا صح التعبير - الذي كان يقوم عليه منصب الخلافة قبل ظهور الخوارج .

لن نطيل الوقوف عند التفاصيل التاريخية التي حدثت في صفين وخرج منها هذا المذهب او هذا الحزب الذي صار اسمه « **الخوارج** » بسبب خروج مؤسسيه ، اي تمردهم ، على طاعة من كانوا يحاربون في تلك المعركة تحت لوائه ، نعني به عليا بن ابي طالب ، حين قبل عرض قيادة جيش معاوية بالرجوع الى القرآن ليكون - اي القرآن - حكما بين الخصمين المتحاربين ، وما انتهى اليه هذا التحكيم من ظهور الخدعة التي دبرها عمرو بن العاص لخذلان علي . فان هؤلاء « الخوارج » - بالرغم من كونهم هم الذين الحوا على صاحبهم ابن ابي طالب بقبول عرض التحكيم - غضبوا عليه حين انتهى التحكيم بخذلانه . فاعلنوا **خروجهم** عليه وعلى معاوية معا ، وحكموا بكفرهما معا ، ثم وضعوا لانفسهم مبادىء اتخذوا - بعد - منها منهجا سياسيا **وفكريا** وعسكريا شرعوا ينفذونه تحت راية مذهبية اسلامية ، في معارك دموية ضارية متصلة . ولقد انتهى امرهم كجماعة بشرية اخذت خصومها بالعنف ، دون ان ينتهي امرهم كمبادىء تقوم على «ايديولوجية» تعكس جانبا من الواقع الاجتماعي لا في عصرهم وحسب ، بل في عصور لاحقة كذلك . وسنضع تلك المبادىء وهذه « الايديولوجية » موضع البحث في القسم الثاني من الكتاب .

٥ - الاشكال الفكرية للصراع الحزبي :

لم يطل عهد الخلفاء الراشدين بعد ان انتقل الصراع السياسي والحزبي

(1) تقع صفين على الحدود السورية - العراقية عند الضفة اليمنى من الفرات قرب الرقة .

الى صعيده الجديد الذي اصبح يؤلف معسكرين ، او جبهتين منفصلتين في الظاهر ، ولكنهما متصلتان في الواقع ، وهما : جبهة الصراع بين علي ومعاوية، وجبهة الصراع بين علي والخوارج .

كان شخص « علي » يمثل قضيتين تبدوان على كثير من التناقض :قضية **المفهوم الالهي للخلافة** والوجه الطوباني لمفاهيم الحق والعدل والخير اولا (١) ، واما ثانيا فقضية **العصبية الهاشمية** بمعناها السياسي المناوىء للعصبية الاموية . وهذه القضية الثانية كانت ترتبط بشخصه في جلبات هذا الصراع دون ان تكون داخلة في مفهومه هو بالذات ، ولكنها قضية موضوعية بالنسبة اليه وليست ذاتية ، فان كثيرا ممن كانوا في حزبه كانوا يضعون هذه القضية في حسابهم قبل كل شيء آخر .

بما ان « عليا » كان يمثل هاتين القضيتين المتناقضتين ـ شاء هو ذلك ام لم يشأ ـ فقد كان اذن محور ذاك الصراع على كلتا الجبهتين السابقتين : جبهة الخوارج ، وجبهة معاوية . وكان معاوية في صراعه هذا مع « علي » يمثل بدوره ايضا قضيتين ولكنهما غير متناقضين وغير منفصلة احداهما عن الاخرى ، بل كل واحدة منهما مكملة للثانية . وهما : قضية مطمحه الشخصي الى منصب الخلافة اولا ، وقضية العصبية الاموية الى جانب المطامح الطبقية ثانيا .

غير ان عهد هذا الصراع حول شخص « علي » بالذات قد انتهى بانتهاء حياته في الشهر الاول من عام ٦٦١ للميلاد ، قتيلا في مسجد الكوفة بيد احد الخوارج (عبدالرحمن بن ملجم) . وبذلك **انتهى عهد الخلفاء الراشدين** . ولكن مسألة حق « علي » بالخلافة ، بمفهومها الالهي ، بقيت مسألة مبدئية يدور عليها صراع فكري تاريخي لم ينته حتى الان ، كما دار عليها صراع سياسي تاريخي ايضا كان له دور كبير الشأن في تاريخ المعارضة السياسية طوال عهود الخلافتين : الاموية ، والعباسية ، وقامت على اساسه دولات، وانهارت به دولات .

ويعنينا من المسألة الان **جانبها الفكري** . وهنا ينبغي ان نتذكر ان عهد الخلفاء الراشدين قد انتهى تاركا في الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية ثلاثة تكتلات رئيسة : شيعة « علي » ، وحزب الامويين ، والخوارج .

---

(١) هذه القضية الاولى التي يمثلها علي بن ابي طالب ، هي من حيث بعدها الاجتماعي الخفي تعبير عن طموح بسطاء الناس في ذلك العصر التاريخي .

وهناك كتل اخرى ثانوية ظهرت سريعا وانطفأت سريعا ، دون ان تترك اثرا يذكر في المجال الفكري ولا السياسي . ثم ينبغي ان نتذكر ايضا ان **الجانب الفكري** لكل حزب من هذه الاحزاب الثلاثة الرئيسة لم يكن ينفصل عن **جانبه الاجتماعي السياسي** . ولكن ، علينا مع ذلك ان لا ننسى مسألة جديرة بالعناية في موضوعنا ، هي انه بالرغم من كون الفكر يمثل شكلا ممتازا من اشكال الوعي الاجتماعي والسياسي ، يملك في الوقت نفسه نوعا من **الاستقلالية النسبية** ، بمعنى ان الفكر وان كانت له دائما جذوره الاجتماعية او السياسية ، يمكن ان يتخذ لنفسه مجرى **مستقلا نسبيا الى حد ان تختفي في اعماقه تلك الجذور** ، لانشغال الفكر بقضايا شمولية وصياغة المفاهيم التجريدية لهذه القضايا . نقول ذلك مع تأكيدنا القول بأن قضايا الفكر هذه **مهما تراءى لنا انها تتخطى القضايا الراهنة المباشرة لحياة المجتمع بصورة** مستقلة عنها ، **تبقى مرتبطة باصولها الواقعية في حياة عصرها ومجتمعها، مرتبطة بالظروف الزمانية والمكانية التي هي بالذات** المصدر الحقيقي لقضايا الفكر في مجراه المستقل هذا .

في ضوء ذلك نقول ان الاشكال الفكرية للصراع الحزبي الذي انتهى عنده عهد الخلفاء الراشدين ، لم تكن ، في الوقت الذي انتهى فيه هذا العهد ، قد بلغت مرحلة هذه الاستقلالية النسبية التي نتحدث عنها . نقصد ان الصراع الحزبي هذا لم تكن اشكاله الفكرية قد ارتفعت الى مستوى النظريات القائمة على اسس من النظر العقلي وصياغة المفاهيم . نلحظ مثلا ان معظم الجدل بين الاحزاب الثلاثة المتصارعة في حياة علي بن ابي طالب على الصعيد الفكري ، كان يقوم على النصوص وتفسيرها ، كالجدل في مسألة الخلافة ، وفي مسألة مفهوم الايمان كما تحدده الشريعة ونظرية الجهاد الخ .

لكن ، يجب القول ان هذا النوع من الجدل في المسائل الدائر عليها الصراع الحزبي ، قد اوجد الاساس لتطور التفكير فيها بعد ذلك من تفكير مرتبط بالنصوص الى تفكير يتعمق القضايا بذاتها ثم يرجع الى النصوص كسند للنظر العقلي وشاهد على صحة هذا النظر . وعلى هذا النحو من التطور انطلق الجدل من البحث في تلك المسائل على اساس انها « شريعة » الى البحث فيها على اساس انها « دين » ، اي من البحث في الامور الشرعية الى البحث في شؤون العقائد بذاتها . ومن هذا الانطلاق نشأت المذاهب الفكرية التي سنتحدث عنها في القسم الثاني .

وخلاصة القول في هذا الفصل ان عهد الخلفاء الراشدين انتهى قبل ان يحدث هذا التطور في الاشكال الفكرية للمسائل التي دار عليها الصراع الاجتماعي والسياسي طوال هذا العهد .

حاصل الفصل الثالث

— ١ —

يعرض الفصل ، في البدء ، حادث موت النبـي عام ٦٣٢ م ، بعـد اثنين وعشريـن عامـا من بدء الدعوة الاسلامية . هذا الحادث اوقـع فـي نفـوس المسلمين وضعين مختلفين من البلبلـة والاضطـراب . تنـاولا ابعادا اجتماعية وسياسية ودينية من معنى الاسلام :

فريق من المسلمين لم يصدق ان النبي قد مات ، لانه كان يفهم نبوة النبي خارج حالاته البشرية . لذا قام في وهمه انه لا يمكن ان يموت . لكـن **ابا بكـر** وضع الحد الحاسم للبلبلة الناشئة عن هذا الوهم ، اذ رد الصورة البشرية للنبي الى عقول القوم ، مستعينا بالآيات القرآنية التي تنص على بشرية محمد .

وفريق آخر من المسلمين فوجىء بغياب النبي عـن موقـعه القيادي من مجتمع الدعوة الاسلامية غيابا ابديا ، دون ان يعرف مصير هذا الموقع بعد موت النبـي .

— ٢ —

يتابع الفصل ، بعد ذلك ، رؤيـة حالات الصراع واشكاله حول هذا الموقع القيادي . فقد ظهر فور اعلان موت النبي ان ما كان مكبوتا من الصراعات القديمة بيـن مكـة والمدينة ، ثم بيـن المهاجرين والانصار ، ثم بين المهاجرين انفسهم بين هاشميين وغير هاشميين ، ثم بيـن الاوس والخزرج من الانصار ، قد انفجر

فجأة والنبي لا يزال جثمانه في منزل زوجه عائشة لم يدفن بعد .

دوافع السلطة هي التي تنبهت حينذاك لدى كل هؤلاء **الفرقاء** ، **وانكشفت** هذه الدوافع علانية في اجتماعهم الذي عقدوه فورا في سقيفة بني ساعدة . لتقرير امر الخلافة . واذا كان زعيم الانصار سعد بن عبادة قد حسم الموقف بمبايعة ابي بكر اول خليفة للنبي ، فان الامر لم ينحسم تاريخيا ولا دينيا . اذ نشأت منذ ذلك الحين اولى بذور **الحزبية السياسية** المذهبية الاسلامية التي بقيت تنمو مع الايام والاحداث حتى اثمرت اولى ثمراتها قبل ان ينتهي عهد الخلفاء الراشدين .

قلنا : « الحزبية السياسية المذهبية » ، لان الصراع **السياسي** على الخلافة سرعان ما اضفي عليه ثوب من النزاع الديني في مفهوم الخلافة : ففريق جعله منصبا آلهيا ياتي النص به على شخص الخليفة بوحي من الله على لسان النبي ، وهؤلاء هم انصار علي بن ابي طالب . وفريق جعله منصبا يختار المسلمون صاحبه الذي يرونه اهلا له . وهذا الفريق اراد ان يطبق في اختيار الخليفة ما سمي بمبدأ « الشورى » ، اي الانتخاب بالمشاورة بين المسلمين ، ولكن الذي حدث في « انتخاب » الخلفاء الراشدين الاربعة انه لم يكن فيه من مبدأ « الشورى » هذا سوى صورة شكلية ضيقة انحصرت حينا بارادة شخص ، كما فعل ابو بكر حين اختار عمر بن الخطاب خليفة بعده ، وانحصرت حينا آخر في اشخاص معدودين لا يتجاوز اكثرهم الاربعة كما حدث عند تنصيب الخليفة الثالث عثمان بن عفان . وبذلك ظهر لنا ان مبدأ « الشورى » لم يتخذ وضعا تشريعيا ولا تطبيقيا في الاسلام حتى في اكثر عهود الخلافة الاسلامية « ديموقراطية » ، وهو عهد الخلفاء الراشدين .

ــ ٣ ــ

وقد عرضنا ، في هذا الفصل ، بين ردود الفعل التي حدثت بعد موت النبي ان كثيرا من سكان المناطق البعيدة عن مكة والمدينة ، كمنطقة اليمامة واليمن وحضرموت وعمان وغيرها ، اعلنوا ارتدادهم عن الاسلام ، فوجه الخليفة الجديد ، ابو بكر ، حملة عسكرية لقتال المرتدين في حروب سميت في التاريخ الاسلامي « **بحروب الردة** » . وعرضنا من اسباب هذا الارتداد المفاجيء كون بعض القبائل لم تخضع لسلطة الاسلام بتأثير رؤسائها الذين لم يجدوا من مصلحتهم الاستجابة لما يدعو اليه الاسلام من تحطيم **اطار الوحدة القبلية** . وبعض القبائل كانت تظهر الخضوع مداورة للمركز القوي الذي بلغه الاسلام بعد فتح مكة . اما المناطق الزراعية المستقرة فقد كان لديها من الاوضاع الانتاجية ما دفعها **للمحافظة** على تقاليدها واوضاعها تلك دون الاضطرار الى تغيير اوضاعها ، مضافا الى وجود ادعياء « النبوة » في هذه المناطق من

ابنائها ، وكان هؤلاء الادعياء يعارضون طبعا الخضوع لدعوة محمد وتعاليمه ، ومنهم « مسيلمة » في بني حنيفة في اليمامة ، والمرأة « سجاح » في بني تغلب ، فلما مات محمد وجد كل هؤلاء الفرصة المناسبة للانتفاض على سلطة الاسلام ، ولكن الحملة التي سيرها الخلفاء نجحت في اخضاع المرتدين واستتباب الامر لسلطة الخلافة .

ــ ٤ ــ

وتحدث هذا الفصل عن الفتوحات الاسلامية خارج الجزيرة العربية ، وقد رأينا حركة الفتح العربي تبدأ بعد سنة فقط من موت النبي ، ورأينا وجهتها الاولى نحو سورية وفلسطين حيث كانت الدولة البيزنطية مسيطرة . وقد استمرت حركة الفتح هذه اكثر من سبعين عاما حتى شملت دولة العرب مساحات شاسعة من ثلاث قارات .

لقد بدا لنا ، في الوقائع التاريخية ، ان دوافع هذه الحركة كانت اجتماعية اكثر منها دينية . ومن هنا عارضنا فكرة بعض المستشرقين القائلة بأن التعصب الديني هو الذي كان وراء حركة الفتح العربي .

وقد استنتجنا من ظروف حروب الفتح ومن الانتصارات التي احرزتها الجيوش العربية ، ان للظروف **الموضوعية** في البلدان المفتوحة والظروف **الذاتية** لدى الفاتحين تأثيرا فعالا في تحقيق هذه الانتصارات . وكان استنتاجنا ان من الظروف الموضوعية ضعف دولتي بيزنطة وفارس حينذاك بعد الحروب الطويلة بينهما ، واثقال السكان في سورية وفلسطين ومصر والعراق بالضرائب الباهظة والاضطهاد الديني من جانب الكنيسة البيزنطية في سورية ، وان من الظروف العربية الذاتية كون العرب الفاتحين لم يحكموا اول الامر شعوب البلدان المفتوحة باسلوب الحكم الاقطاعي الذي كان يتبعه الحاكمون السابقون لعدم ممارسة العرب هذا النوع من اسلوب الحكم قبل الفتح ، وكونهم ــ اي الفاتحين العرب ــ اتبعوا سياسة التسامح الديني ، ولم ينهبوا المدن المفتوحة وانما صادروا ممتلكات الاغنياء والنبلاء ، ولم يأخذوا الارض من اهلها الا في عهد الخليفة الراشدي الثالث عثمان . وقد وجدنا في سياسة الفاتحين العرب مجالا لبعض الاستنتاجات الاخرى ، منها : ان التسامح الديني الذي اتبعوه كانت له **قاعدة مادية** ، هي محاولة التقليل من عدد المسيحيين الذين يدخلون في الاسلام كيلا تقل موارد ضريبة « الجزية » التي فرضت على غير المسلمين . ومن هذه الاستنتاجات حسن المعاملة لرجال الدين المسيحيين المحليين ، جزاء موقفهم المعارض لرجال الكنيسة البيزنطية ، لانه كان يتضمن موقفا سياسيا معارضا لسلطة الدولة الاجنبية المحتلة (بيزنطة) . كما استنتجنا من سياسة الفاتحين العرب انهم لم يغيروا نظام تقسيم العمل بين السكان الاصليين .

ـ ٥ ـ

وقد لحظنا ان عملية التفاعل الثقافي والاجتماعي بين العرب وشعوب البلدان ، المفتوحة ، لم تظهر آثارها في عهد الخلفاء الراشدين ، كما ظهرت بعد ذلك . وكان استنتاجنا ان سبب تأخر عملية التفاعل هذه يرجع **اولا** الى انفصال حياة الفاتحين في عهدهم الاول عن حياة السكان الاصليين وانشغالهم بمسائل الحماية العسكرية وتنظيم جيوشهم وعدم مشاركتهم في عملية الانتاج المادي . وبذلك عارضنا قول بعض الباحثين المعاصرين ان العرب رفضوا ثقافات تلك الشعوب . فالمسألة لم تكن مسألة رفض ، بل مسألة هذه الظروف التي عاش فيها الفاتحون ، بحيث تأخرت عملية التفاعل بعض الوقت ، ثم جرت العملية بانطلاق عظيم بعد ذلك .

ـ ٦ ـ

ولحظنا كذلك ان ظروف الفتح قد خلقت مجالا لانتعاش حركة فكرية في باب التشريع الاسلامي ، هي حركة « الاجتهاد بالرأي » التي كان لها اثرها الايجابي في تطوير هذا التشريع ، وان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب قد مارس هذا النوع من الاجتهاد الشخصي بجراة وبعد نظر . واستنتجنا هنا ان ظاهرة الاجتهاد هذه تشير الى تحرك الفكر العربي في هذا الاتجاه لينتقل بعد عهد الخلفاء الراشدين الى مناخ فكري آخر اقرب الى النظر العقلي ، وهو مناخ التفكير في العقائد الايمانية ذاتها ، كما سنرى .

ـ ٧ ـ

واذا كنا قد وضعنا بعض الاستنتاجات المتعلقة بظروف الفتح العربي وسياسة العرب في البلدان المفتوحة ، كما تقدم ، فان هذه الاستنتاجات تنحصر في الظروف الاولى لعهد الفتح . اما بعد ذلك فقد رأينا تغيرات اساسية تحدث في العلاقة بين العرب والسكان الاصليين . ولكن الذي يلفت النظر في عهد الخلفاء الراشدين من هذه التغيرات ما ظهر في عهد الخليفة الثالث عثمان من نشوء « طبقة » ارستوقراطية شبه اقطاعية من الحكام الامويين الذين عينهم هذا الخليفة من اقربائه . وقد رأينا ان هؤلاء الحكام باتباعهم سياسة الاثراء الشخصي وامتلاك الاراضي وارهاق السكان بالضرائب اوجدوا الاسباب التي احدثت انتفاضة جماهيرية في الامصار المفتوحة ادت الى مقتل الخليفة نفسه ، كما ادت الى صراع حزبي جديد بلغ حد العنف المسلح بين الخليفة الرابع علي بن ابي طالب ومعاوية حاكم سورية ممثلا حزب الامويين ، ونشوء حزب جديد خرج من صفوف « علي » في حرب صفين هو حزب الخوارج ، وسيكون لهذا الصراع الحزبي بشكله الجديد وبعناصره الجديدة اثار بارزة ومهمة في نشوء حركة فكرية «وايديولوجية» سنرى انها كانت من العوامل الكبرى في توجيه الفكر العربي نحو مجالات عقلية جديدة ولدت في احضانها بذور التفكير الفلسفي العربي ـ الاسلامي .

مراجعة عامة للقسم الأول

بعد الفراغ من القسم الاول ينبغي ان نعرض هنا مراجعة عامة للمواد الاساسية التي تضمنها هذا القسم ، كي نستطيع المحافظة على تماسك البحث وتسلسله تحقيقا للغرض الذي قصدناه . وغرضنا هو رؤية « العملية التاريخية » لتطور الفكر العربي في المجرى نفسه الذي تطور فيه المجتمع العربي الصاعد من العهد الجاهلي فعهد ظهور الاسلام حتى العصور العباسية ،عصور ازدهار الفلسفة العربية جنبا الى جنب مع ازدهار العلوم التجريبية والعلوم العقلية وتطور العلاقات الاجتماعية .

نشير الى « العملية التاريخية » هنا اعتقادا منا بأن ظهور الفلسفة العربية ، حين ظهرت ، كان نتيجة ناضجة لنمو البذور الفكرية التي ترتبط معها بالجذور الثابتة في البيئات العربية والاسلامية وفي حضانة العناصر التاريخية ، الاجتماعية والسياسية والدينية والثقافية ، التي تكونت معا في ذلك المجرى المتسلسل الذي اشرنا اليه . لذلك راينا ان يكون بحثنا عن الجوانب المعينة المطموسة لهذه الفلسفة متناسقا ومنسجما مع منطق هذا الواقع الذي نعتقد تاريخيته بثقة . غير اننا لا نقصد ، طبعا ، ان نلغي من حسابنا **الروافد الخارجية** التي جاءت الى هذا المجرى فجعلت منه نهرا كبيرا الى مدى طويل من الزمن . بل نقصد بدقة ان نتابع هذا النهر من ينابيعه الاولى ، مهما كانت في البدء ضئيلة وشحيحة ، الى ان توافدت اليه تلك الروافد ، من هنا وهناك ، حاملة اليه ثقافات شعوب عدة وعناصر غنية من حضاراتها المتنوعة . بل ، نحن حين نقول بانتماء الفلسفة العربية ـ الاسلامية الى بيئات الحياة العربية نفسها ، فان هذا القول بالذات يتضمن الاعتراف بتلك الروافد ، لان البيئات هذه قد تمازجت فيها حياة العرب بحياة الشعوب الاخرى التي

ارتبطوا معهـا خلال « العملية التاريخية » ذاتها التي اشرنا اليها .

لقد استطردنا الى هذا الكلام هنا عمدا ، لكي تبقى دائما ، في كل مرحلة من مراحل هذا البحث ، محافظين على التماسك بين اجزائه من البداية حتى النهاية .

جريا مع منطق الواقع الذي اخذنا به اذن ، كان علينا ان نبدا بحثنا بالعصر الجاهلي المتصل بعصر الاسلام ، ليتسنى لنا رؤية الفكر العربي في ينابيعه الاولى ، او في بذوره المبكرة ، اي من حيث نستطيع ان نرى بداية الطرف المتطور من « العملية التاريخية » في مسيرتها الطويلة التي انتهت الى الفلسفة ، تاركين الطرف غير المنظور الذي يمعن في القدم الى ما قبل الميلاد بمئات السنين . (نعني الزمن الذي ظهرت فيه الدول العربية القديمة الزائلة) .

من هذه النقطة نبدأ الان هذه المراجعة العامة للقسم الاول :

ا - في العصر الجاهلي :

كان يعنينا من دراسة العصر الجاهلي ان نلحظ الحياة العربية في تلك المرحلة كيف تتحرك وبأي اتجاه كانت تتحرك ، وما دور الفكر في عملية التحرك هذه ؟ .

وبقدر ما استطعنا ان نرى ، امكن الوصول - **في الفصل الاول** - الى استنتاج الامور التالية :

اولا - ان صلات التعامل القديم المستمر بين سكان شبه الجزيرة العربية والشعوب التي تصلها او تصدر عنها المواد التجارية المنقولة عبر بلاد العرب على طريقين رئيسيين كان لهما صفة عالمية ، قد تحولت - اي هذه الصلات - مع تمادي الزمن الى صلات لا تقتصر على التعامل المادي ، بل اضافت اليه صلات التفاعل الحضاري . ذلك بان العرب لم يبقوا طويلا مجرد ناقلين للبضائع ، بل اصبحوا في المرحلة التي سبقت ظهور الاسلام مالكين للبضائع ولوسائل نقلها معا . ومن هنا نشأت منهم **فئات** من التجار ، ونشأت مدن كثيرة ، وازدهرت مدن كانت موجودة ولكن كانت على شكل قرى كبيرة ، ولذلك سميت مكة ، بعد ازدهارها كمركز تجاري « ام القرى » . وقد يسر لهم هذا النوع من التطور ان يصبحوا ايضا مالكين للارض الزراعية ، وان يشيع عندهم ، في مختلف مناطق الجزيرة ، تداول **النقد** الذهبي البيزنطي والنقد الفضي

الفارسي . ثم ان تبرز في المجتمع الجاهلي فئات متميزة عن الفئات الاخرى بقدرتها على حيازة الاموال النقدية والبضاعة والمقتنيات الثمينة ، وعلى استثمار الاخرين غير القادرين على ذلك باستخدامهم في القوافل التجارية وفي زراعة الارض وفي خدمة المنازل وفي الحرف الصغيرة وبتسليفهم المال لقاء فوائد باهظة الى حد الارهاق (الربا) .

هذا التمايز الجديد احدث تخلخلا واضحا في النظام الذي كان السائد في الجزيرة ، اي النظام القبلي البدائي ، وذلك بحدوث الانقسام في العمل، وبروز علامات الانقسام الطبقي ، وان اختلف من حيث الشكل في البادية عنه في المدن ولا سيما مدينة مكة التي كانت المركز الاكثر تطورا لهذا الوضع الطبقي الجديد.

ثانيا - كان لا بد لهذا الوضع الجديد ان يوجد لنفسه شكلا سياسيا يطابقه ، فظهر هذا الشكل فعلا في مكة حيث بلغ التناقض الاجتماعي درجة اكثر حدة مما كان في المناطق الاخرى ، وكان تجمع زعامة قريش في « دار الندوة » للتشاور في تنظيم شؤونهم المدنية والاقتصادية والدينية ، هو الشكل السياسي الذي اعتبرناه الشكل **الجنيني للدولة** ، لان هذه « المؤسسة » (دار الندوة) كانت ذات سلطات تشريعية وتنفيذية معا يملكها الزعماء الاغنياء وحدهم ويفرضونها على سائر الفئات المستضعفة من الفقراء .

ثالثا - كانت الظاهرات الدينية في المجتمع الجاهلي هذا بالذات تنعكس عليها في وقت واحد الحالة الفكرية والحالة الاجتماعية كلتاهما ، فهي - اي الظاهرات الدينية - كانت تعبر عن التصورات الذهنية المتطلعة الى نوع جديد من العلاقات بين الانسان والانسان من جهة وبين الانسان والكون والطبيعة من جهة ثانية . وقد رأينا الانعكاس الاجتماعي على الظاهرات الدينية يبدو في شكلين اثنين : **اولهما** ، تركيز اغنياء مكة الزعامة الدينية في ايديهم وفي مدينتهم حيث تقوم الكعبة التي تجتمع فيها اصنام معظم القبائل ويحجون اليها في مواسم معينة من كل سنة ، وتتخذ هذه المواسم الدينية صفة الاسواق التجارية في الوقت نفسه . وبذلك اصبحت الزعامة الدينية لاغنياء مكة دعامة مادية لمصالحهم الاقتصادية وموردا هاما للاستثمار والثراء وتعزيزا لسلطاتهم « الطبقية » . **والشكل الثاني** ، ما كان يبدو من دعوات محلية هنا وهناك لترك عبادة الاصنام ، ولعبادة اله واحد له الصفة الشمولية غير المنظورة . وكان اغنياء مكة يقفون من هذه الدعوات موقف المعارضة ، لانها تعارض زعامتهم ومصالحهم المادية على المدى القريب فقط . وكان الصراع بين اليهودية والمسيحية احد الوجوه الممثلة لهذا الشكل من الانعكاس الاجتماعي على الظاهرات الدينية . ونعني به ذلك الصراع الذي ظهر في اليمن بالاخص في اواخر القرن

السادس ، وكان واضحا انه ليس صراعا دينيا بقدر كونه صراعا بين حكام البلاد المحليين وبين الاحباش الطامحين الى السيطرة على اليمن باسم المسيحية ومن ورائهم الدولة البيزنطية .

ومع ذلك كان ايضا للظاهرات الدينية هذه جانبها **الفكري** شبه المستقل **في الظاهر** عن الجانب الاجتماعي . فان الدعوات الدينية المتعددة ، والخواطر التأملية ذات الطابع الروحي والديني التي كانت تبدو في كلمات « الحكماء » (وهم فئة معروفة في الجاهلية) ، وفي خطب الكهان ، وفي تصورات بعض الشعراء ، وفي كثير من الامثال الشعبية السائرة ، وفي بعض الاساطير ــ ان كل ذلك ، كان يعبر عن نزعات **فكرية** جديدة ، يرافقها نوع من الجدل العقلي بابسط حدوده . ونحن نجد صورة لهذا النوع من الجدل في القرآن حين يحكي عن اصناف الاعتراضات التي كان يوجهها خصوم محمد من الجاهليين الى معتقداته الايمانية التي كان يبشر بها فيهم اوائل اعلانه الدعوة الاسلامية . ففي هذه الاعتراضات التي يحكيها القرآن دلالة على انه كان لدى الجاهليين نوع من اشكال الوعي التأملي في طبيعة الوجود ، حتى لنجد بين هذه الاعتراضات ما يدل على وجود ناس يفكرون في الوجود بما يشبه مدرسة **الطبيعيين** من اليونان القدماء ، وهؤلاء هم الذين سماهم المسلمون **بالدهريين** لان القرآن يحكي عنهم « وقالوا ان هي الا حياتنا الاولى ، نموت ونحيا وما يهلكنا الا **الدهر** » .

ان هذه الظاهرات الدينية بمختلف صورها واشكالها كانت ابرز الاشكال الثقافية والفكرية تعبيرا عن حركة الحياة العربية الجاهلية في اتجاهاتها نحو مرحلة جديدة من التطور الاجتماعي والفكري . ولكن يلفت النظر ، مع ذلك ، تطور بدرجة ملحوظة في الظاهرات الفنية الاكثر شيوعا يومئذ ، وهي المتمثلة في لغة التعبير الفني ، ولا سيما التعبير بالصور الشعرية . فالشعر العربي الجاهلي بقي مثالا يحتذى حتى في العهود الاسلامية الاكثر تطورا وتقدما . وقد سمح لنا ذلك باستنتاج ان هذا النوع من التعبير الفني ، بالاضافة الى الغنى البارز في مادته اللغوية ، متصل بتاريخ طويل سابق لم ينقطع بالانقطاع التاريخي الذي حدث في حياة الجزيرة العربية بين العهد الحضاري القديم والعهد الجاهلي الذي نتحدث عنه .

ب ــ عصر ظهور الاسلام :

اما عصر ظهور الاسلام ، فقد خصصنا له الفصل الثاني من القسم الاول في بحثنا . وقد ادى بنا النظر في العقائد التي جاء بها الاسلام وفي التشريعات التي احدثها وفي القضايا المتعددة التي اثارها هذا الحادث الكبير في المجتمع

العربي ، الى استنتاج الامور التالية :

اولا ــ ان الدين الجديد (الاسلام) ظهر حاملا ، لا بمضمونه الاجتماعي والايماني وحسب ، بل كذلك بكثير من اشكاله الدينية والعقائد الايمانية ، صفته التاريخية ، اي كونه جاء تطويرا لما كان يتحرك في احشاء المجتمع الجاهلي من اتجاهه ، اجتماعيا ودينيا وفكريا ، نحو تغيرات تاريخية . وقد كان الاسلام بالفعل معبرا عن اشكال الوعي الانساني التي كان يمكن ان يتطور اليها هذا الوعي في تلك المرحلة من التاريخ البشري ، ولا نقول التاريخ العربي فقط . ولقد راينا ــ مع ذلك ــ ان الصفة التاريخية هذه تظهر حتى في **الشكل الفني** الذي قدم الاسلام به الى الناس وثيقته الكبرى : القرآن . اذ جاء النص القرآني صورة رائعة واخاذة في فن التعبير الجمالي العربي الذي قلنا سابقا عنه انه كان على درجة عالية من التطور في الفترة الجاهلية المتصلة بعهد ظهور الاسلام. لقد اعتبر المسلمون القرآن وحيا آلهيا يعجز البشر ان ياتوا بمثله ، ولكن حتى مع الاعتقاد بذلك لم ينكر المسلمون انه جاء بأسلوب البلاغة العربية ذاتها ولكن على صورة ارقى واصفى واروع . وهذا صحيح دون شك ، غير انه يثبت ما نقوله من ان للنص القرآني صفته التاريخية اي الاستمرارية التطورية لاحدى الظاهرات الموجودة فعلا في الحياة الجاهلية .

ثانيا ــ ان العقائد الايمانية التي بشر بها الاسلام تتضمن كثيرا من العقائد التي كانت تتضمنها اليهودية والمسيحية والحنيفية عن قضية خلق الكون والخالق والاله الواحد وحدوث العالم ووجود العالم الاخروي والقيامة ، مع المعارضة الشديدة لعبادة الاصنام . وتحدث القرآن في مجال التبشير بعقائده الدينية عن كثير من القضايا التي كانت موضوعة للجدل الشائع في مجتمع الجاهلية . ان كل ذلك يثبت ايضا صحة الاستنتاج الذي قلنا به في الفصل الثاني من ان الاسلام انطلق من مجتمعه وعصره ، وانه لم يجيء الى الارض منفصلا عن علاقته التاريخية بهذه الارض ، او ــ بالاقل ــ عن هذا الجزء الذي ظهر فيه من اجزاء الارض .

ثالثا ــ ان العقائد الايمانية هذه نفسها جاءت الى ناس ذلك المجتمع حاملة في اعماقها الخفية شكلا دينيا من اشكال التعبير عن الدرجة التي كان قد بلغها الوعي الاجتماعي عندهم . وقد شرحنا هذه الفكرة في الكلام على مبدا **التوحيد** ومبدا **القيامة** ، اذ اعتبرنا المبدا الاول هو الشكل الميتافيزيقي المعبر عن الاتجاه الذي كان يحدده الانقسام الطبقي الجديد في الجاهلية من تحطيم الاطارات القبلية الضيقة لنشوء اطار واحد اجتماعي اوسع نطاقا يستطيع ان يجمع الناس في وحدات اكثر شمولا وتوحيدا . واعتبرنا المبدا الثاني (القيامة) هو

الشكل الميتافيزيقي ايضا للتعبير عن تطلع جماهير الفقراء الى التعويض عن سوء حالهم المادية من جهة والى الاقتصاص من الفئات العليا التي تمتاز عنهم بالثراء او تظلمهم بوسائل الاستثمار من جهة ثانية .

رابعا ــ ان كثيرا من التشريعات الاجتماعية التي جاء بها الاسلام كانت تعبيرا مباشرا عن الواقع الاجتماعي الموضوعي من وجهة تخفيف الشقاء المادي من الفقراء بتحريم الربا والاحتكار ، وبفرض بعض الضرائب على الاغنياء . بالاضافة الى التشريعات المتعلقة بتنظيم العلاقات الاجتماعية ، ومنها العلاقات الانتاجية ، تنظيما لا يخرج عن الاساس الذي تقوم عليه الملكية الخاصة وما ينشأ عنها من التمايز الطبقي .

خامسا ــ ان الاسلام اقام «نظريته» في **المعرفة** ومعرفة الاصول والقواعد العامة للتشريع على اعتبار **الوحي الالهي** هو المصدر الوحيد لها ، وحصر قدرة البشر في المعرفة الحسية وما تستطيع هذه ان تمد به البشر من معارف مباشرة ، تجريبية خالصة . وبهذه الطريقة اقام الاسلام علاقة متبادلة بين **المعرفة والايمان** . وهذه العلاقة جعلت **المعرفة العقلية** الداخلة في مقدرة الانسان لا تتجاوز حدود الاستفادة من المعارف الحسية لدعم العقائد الايمانية .

لقد كان الطبيعي ان نستنتج من ذلك ان الاسلام قطع طريق الجدل الفكري في شؤون العقائد وكل ما يتعلق بعالم ما وراء الطبيعة ، ولكن الوثائق والنصوص الاسلامية لم تترك لنا هذا الاستنتاج مجردا من الدليل **النقلي** اذ قدمت لنا الشواهد على صحة استنتاجنا هذا بما جاء في القرآن وفي احاديث النبي التي تمنع الجدل في هذه الامور او تكرهه . ولكن الفكر العربي حين وجد طريقه الى التطور مسدودة من هذه الجهة لجأ الى طريق اخرى ، هي طريق « الاجتهاد بالراي » في تطبيق القواعد والاصول العامة للتشريع الاسلامي الى ان تتيسر له الظروف الملائمة لشق طريق تطوره من الجهة الاولى ، اي الجدل العقلي حتى في المسائل الايمانية وميتافيزيقا الكون . وقد تيسرت له هذه الظروف ، فعلا ، بعد انقضاء عهد الخلفاء الراشدين واشتداد الصراع الحزبي السياسي والمذهبي ، اذ ولدت البذور الحية للتفكير الفلسفي ، ثم نمت هذه البذور نموا طبيعيا في حضانة الحياة العربية ــ الاسلامية حتى اثمرت في القرن التاسع للميلاد ما اصبح « فلسفة عربية » .

جـ ــ في عصر الخلفاء الراشدين:

جعلنا الفصل الثالث من القسم الاول لبحثنا وقفا على دراسة اهم الظاهرات التاريخية في هذا العصر ، وهي الظاهرات التي نشأت في احضانها

انواع من الصراع الديني ثم الحزبي ، السياسي والمذهبي . واهمية هذا الصراع في بحثنا تكمن في ان جانبا كبيرا منه تحول الى صراع فكري و « ايديولوجي » منذ قيام العهد الاموي واندمجت معه ، او سارت في مساره ، تيارات فكرية و « ايديولوجية » اخرى ، كتيار **المعتزلة** ، وكالتيار الذي ظهر في افكار **الحسن البصري** ، وتيار **القدرية** الخ . .

ومن الظاهرات التاريخية في عصر الخلفاء الراشدين التي وقفنا عندها في الفصل الثالث ايضا ، ظاهرة الفتوحات العربية التي بدات منذ عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب . وهنا كذلك يهم بحثنا من مسالة الفتح العربي خارج الجزيرة كونها المسالة التي تدخل عاملا كبير الاثر في وضع الفكر العربي على طريق تطوره العاصف في مجرى التفكير العلمي والفلسفي . ذلك لان ظاهرة الفتح مهدت الظروف الموضوعية للتفاعل الاجتماعي والثقافي بين العرب وشعوب البلدان المفتوحة ، وهو التفاعل الذي ادى دوره الحيوي الضخم في تبلور الخصائص المميزة للثقافة العربية وللفكر العربي ، وفي تمازج العناصر الداخلية والخارجية التي كانت الفلسفة العربية من نتاجها .

في اطار هذه الظاهرات التاريخية كلها دار بحثنا في هذا الفصل ، وفي هذا الاطار ذاته نعرض اهم الاستنتاجات التي امكننا استخلاصها خلال البحث:

اولا ــ ان نشوب الصراع على الخلافة فور موت النبي ، قد فجر نوعا من الصراع الاجتماعي الذي كان قد اتخذ في حياة النبي شكلا اخر جعل منه بدء ظهور الاسلام صراعا بين نقيضين رئيسين : الدين الجديد واتباعه في جانب واغنياء قريش وزعامتها وتقاليدها في الجانب الاخر ، ثم جعل منه انتشار الاسلام وانتصاره بعد الهجرة على معارضيه في مكة صراعا بين نقيضين رئيسين آخرين : الانصار والمهاجرون في جانب والقبائل المتشبثة بتقاليدها واوضاعها الاجتماعية السابقة للاسلام في الجانب الآخر .

اما الان ، بعد موت النبي ، فقد تحول التناقض الرئيس الى طرفين جديدين ، او الى اطراف جدد ، وهو ــ على كل حال ــ تناقض بين المسلمين انفسهم هذه المرة ، وكانت الخلافة بحد ذاتها ، كمنصب ديني ، تبدو انها المحور الذي يدور عليه هذا التناقض ، في حين ان الدوافع الاجتماعية والطموح الى ما يعنيه هذا المنصب من امتلاك زمام السلطة ، كانت تكمن وراء هذا التناقض . ومن الظواهر التي تلفت النظر في هذا المجال ان « **حروب الردة** » التي شغل بها المسلمون فور موت النبي كذلك ، لم تستطع ان ترد التناقض الرئيس حول الخلافة الى هذا المحور الجديد : « حروب الردة » . بل حتى **حروب الفتح** التي بدات مسيرتها الاولى نحو خارج الجزيرة العربية في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ، اي في الوقت الذي لم تكن قد انتهت فيه

« حروب الردة » نفسها ـ نقول : حتى حروب الفتح هذه لم تستطع ايضا ان تحول التناقض الرئيس عن محور الخلافة الى المحور الجديد الاخر : (حروب الفتح) .

وبلفت النظر هنا كذلك ، بصورة مثيرة ، ان ينجح المسلمون ذلك النجاح الباهر في حروب الردة وفي حروب الفتح معا ، رغم ان التناقض الرئيس ظل قائما حول قضية الخلافة . ولكن الدوافع الاجتماعية المشتركة للقضاء على حركة الارتداد في الجزيرة ، ولتوسيع الارض العربية خارج الجزيرة ، قد جعلت ذلك التناقض الرئيس على امر الخلافة يتخذ شكلا من الخلاف الديني في مفهوم هذا المنصب : اهو منصب الهي، ام منصب زمني يرجع شانه الى راي المسلمين انفسهم، مع النظر الى البعد الاجتماعي الحقيقي الخفي لهذا الشكل من الخلاف، وهو كون الخلافة كمنصب آلهي تعبيرا عن حلم البسطاء بالعدالة الاجتماعية ، في حين كون الخلافة كمنصب زمني تعبيرا عن الارستقراطية الغنية . غير ان هذا الشكل من الخلاف الديني لم يبق ظاهرا على سطح الاحداث الا في عهدي الخليفتين : الاول (ابي بكر) ، والثاني (عمر) .

ثانيا ـ ان الشكل الديني للصراع على الخلافة بدأ يتكشف عن قاعدته الاجتماعية والسياسية منذ خلافة عثمان ، الخليفة الثالث . وقد ساعد على ذلك ما حدث في سلوك الحكام الذين يمثلون الخليفة في الامصار الممتدة اليها سلطة الخلافة ، من صرف اكبر اهتمامهم الى الاثراء الشخصي بطرق اعتباطية، كامتلاك اراضي الاخرين ، وكفرض الضرائب الثقيلة على السكان ، حتى تجمع الاستياء من هذا السلوك وتكدس هنا وهناك ثم تحول الى ثورة قام بها فريق من البسطاء وعلى شكل وفود قدمت الى مكة والمدينة من مختلف الامصار لتعرب عن احتجاجها الى الخليفة عثمان، وتطلب اليه التنازل عن منصب الخلافة، فلما رفض ذلك حاصرته هذه الوفود في داره حتى لقي مصرعه .

وبالرغم من ان لتحريض بعض الاطراف السياسية المتصارعة في مكة والمدينة اثرا في دفع الثورة الى هذه النهاية ، فان هذا البعض من السياسيين المتصارعين قد اتخذوا من مصرع عثمان ذريعة لتوجيه اهداف الثورة الجماهيرية المشروعة ضد الحكام الجائرين ، توجيها اخر يذهب بالصراع السياسي الى محوره الاول على اشد ما يكون حدة وعنفا . وهذا بالذات ما اشعل حروبا « داخلية » بين زعماء المسلمين ، « كحرب الجمل » في البصرة بين علي بن ابي طالب من جهة ، وطلحة والزبير بقيادة عائشة زوج النبي من جهة ثانية ، وحرب « صفين » بين جيشي علي ومعاوية ، وكحروب الخوارج الذين خرجوا من

صفوف علي في صفين ، وتألف منهم حزب جديد يحارب كلا من « علي » ومعاوية بعد ان حكموا بكفرهما معا .

ثالثا ـ ان حروب الفتح لم تكن تجري في معزل عن الاحداث «الداخلية» التي كانت على تلك الحالة التي وصفناها من الصراع السياسي بين الزعامات الاسلامية . بل كانت سياسة الفاتحين في البلدان المنضوية الى حكمهم تتأثر كثيرا بحركة هذا الصراع ، وقد انتشرت آثارها في تلك البلدان ، وانقسم الناس فيها ـ اي المسلمون منهم ـ بين متحزب لهذا الفريق ومتحزب للفريق الاخر ، فكان لعلي حزبه الكبير في العراق وايران ، ولمعاوية حزبه الغالب في بلاد الشام ، اما في مصر فقد كان التحزب اقل بروزا بين جماهير البسطاء ، غير انه ظهر في اراء القضاة ورواة الحديث النبوي من الصحابة وتابعيهم ، اي انه ظهر على اشده في الاوساط المثقفة واهل الراي .

رابعا ـ ان سياسة الفاتحين في البلدان المفتوحة كان يغلب عليها الطابع العسكري في معظم العهد الراشدي . ولذلك اتخذوا لحياتهم في المدن ، التي انشئت اول الامر لاقامة الجيوش الفاتحة ، اسلوبا حجز بينهم وبين حياة السكان الاصليين . فكان لهذا الطابع العسكري الغالب اثره في تأخير حركة التفاعل الثقافي والاجتماعي التي ادت بعد ذلك الى نتائجها العظيمة في تطور الفكر العربي والثقافة العربية كما سنرى في القسم الثاني والقسم الثالث من هذا البحث .

انتهى القسم الأول من المجلد الأول

ويليه القسم الثاني بعنوان

بذور التفكير الفلسفي